H. A. Rose C.S.
Punjab.
1907

CE QUE

L'INDE DOIT A LA GRÈCE



CE QUE

L'INDE DOIT A LA GRÈCE

DES INFLUENCES CLASSIQUES

DANS LA CIVILISATION DE L'INDE

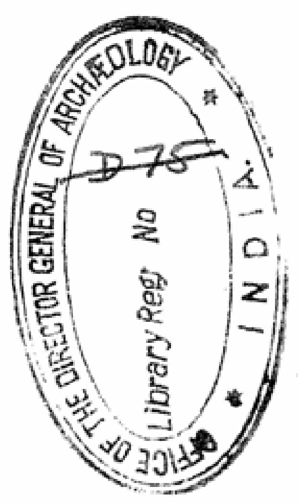
PAR

le comte GOBLET D'ALVIELLA

MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE

RECTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES





PARIS

Ernest LEROUX, Editeur

rue Bonaparte, 28

1897

PRÉFACE

En réunissant ces lectures faites à l'Académie royale de Belgique, je n'ai pas la prétention de fournir un aperçu complet ni surtout définitif de ce que l'Inde a emprunté à la Grèce ou plutôt à l'antiquité classique. Pour suivre pas à pas la trace de l'hellénisme dans chaque branche de la civilisation indienne, il faudrait plus de temps et de compétence que je n'ai pu consacrer aux différentes parties du sujet. Je ne me dissimule pas non plus que les résultats auxquels est arrivée, en cette matière, la critique contemporaine, présentent un caractère quelque peu provisoire.

L'ère des découvertes est loin d'être close dans l'Inde, qu'il s'agisse des monuments, des inscriptions ou même des manuscrits. Il y a quelques mois à peine, ne retrouvait-on pas, au pied de l'Himalaya, l'emplacement du parc légendaire où, trois siècles avant notre ère, la tradition plaçait le berceau du Bouddha, peut-être même les ruines de sa cité patrimoniale, cette Kapilavastou que des historiens de notre temps ont essayé de reléguer dans les nuages du mythe? Des trouvailles analogues peuvent, du jour au lendemain, modifier nos conclusions sur l'âge des monuments, la priorité des styles, la filiation des types, les origines de la monnaie et de l'écriture indiennes.

De même, la mise au jour de manuscrits sanscrits, voire de leurs traductions chinoises, thibétaines ou birmanes, peut éventuellement fortifier ou renverser certaines des hypothèses que nous avons dû établir, à l'aide de matériaux forcément incomplets, concernant les rapports littéraires, artistiques, intellectuels et même religieux de l'Inde avec le monde gréco-romain.

Cependant, l'heure semble venue de formuler sur ces rapports une vue d'ensemble qui, dans ses lignes générales, n'ait pas trop à craindre les démentis de l'avenir. J'ai donc cru utile de résumer ici les renseignements parallèlement obtenus dans les divers domaines où s'est produit un contact entre le génie de l'Inde et celui de la Grèce.

La question n'intéresse pas seulement les indianistes et les hellénistes, mais encore tous ceux qui s'occupent d'histoire générale, tous ceux surtout qui aiment à suivre jusqu'en leurs plus lointaines expansions les antécédents de notre propre culture.

Court-Saint-Étienne, 15 novembre 1897.

INTRODUCTION

Les Grecs dans l'Inde.

L'Inde antérieure aux invasions musulmanes nous a longtemps étonnés par le contraste entre l'éclat de sa culture et l'obscurité de son histoire. A n'en juger que par les indications éparses dans l'énorme masse des documents indigènes, on ne se douterait guère que le grec est resté, pendant plusieurs siècles, la langue officielle dans tout le nord-ouest de la péninsule, et que des souverains helléniques s'y sont transmis, pendant de nombreuses générations, un empire dont Strabon a pu dire à un moment donné : « Il finit par posséder plus de sujets et de tributaires que n'en a compté Alexandre (1). »

C'est que les Indiens ont toujours voulu envisager les faits historiques comme des incidents secondaires de leur vie sociale et religieuse, tout au plus propres à fournir des exemples grammaticaux, des titres généalogiques ou des thèmes édifiants. Ajoutez que, pour cette race éprise de son isolement et convaincue de sa supériorité, les Grecs, les *Yavanas*, n'ont jamais été que des étrangers, des barbares, des infidèles, des agités, — des sans-caste,

---

(1) STRABON, *Géographie*, liv. XI, chap. XI, 1.

ce qui, dans la société hindoue, est le dernier terme de la dégradation.

D'autre part, les Grecs de l'Inde furent bientôt coupés du monde hellénique par toute l'épaisseur de l'empire parthe, et, pendant longtemps, leurs destinées ne nous ont été connues que grâce à quelques allusions brèves et isolées des auteurs classiques, comme Justin, Plutarque et Strabon.

Cependant, l'Inde n'a pu se dérober aux entreprises les sciences historiques, qui ont renouvelé de nos jours la connaissance de l'Orient. Une investigation plus complète et une interprétation plus rigoureuse des documents indigènes ont conduit à d'ingénieux rapprochements avec les informations contenues non seulement dans les historiens et les géographes classiques, mais encore dans les voyageurs et les annalistes chinois. L'archéologie, l'épigraphie, la numismatique, mettant à profit les matériaux amassés par des explorations de plus en plus fécondes, ont apporté à leur tour des renseignements qui ont contrôlé et, sur bien des points, complété les découvertes de la critique littéraire. On ne s'est plus contenté d'approfondir l'histoire de la domination hellénique au sud de l'Hindou-Koush ; on a cherché à déterminer la part des influences classiques dans le développement artistique, littéraire, voire social et religieux, de cette civilisation indienne, qui a passé, jusqu'à nos jours, pour ne rien devoir à personne et où même, à plus d'une reprise, des esprits enthousiastes ont cherché les origines premières de notre propre culture.

Parmi les indianistes qui ont le plus contribué à l'élucidation de ces problèmes, nous devons mentionner en premier lieu Lassen, qui, dans son *Indische Alterthums-*

kunde, publié il y a un demi-siècle, avait rassemblé et commenté, avec autant de sagacité que d'érudition, tous les textes de la littérature classique relatifs à l'Inde. De son côté, M. Albrecht Weber s'est attaché, dans de nombreux et brillants travaux qui couvrent un espace de près de cinquante ans, à rechercher, dans les productions littéraires de l'Inde, tous les indices qui dénotent une inspiration hellénique (1). S'adressant aux mêmes sources que l'éminent indianiste allemand, un jeune savant français, actuellement professeur au Collège de France, M. Sylvain Lévi, a réuni en 1890, dans une thèse latine : *Quid de Græcis veterum Indorum monumenta tradiderint,* les passages relatifs aux Grecs, qui se rencontrent dans les traités et les monuments de l'Inde antique. En même temps, un membre de l'Institut, M. Émile Sénart, tirait de la savante critique à laquelle il a soumis les plus anciennes inscriptions sanscrites, des jalons précieux pour l'histoire et la chronologie de la période qui nous occupe (2).

En Angleterre, les deux principaux représentants de l'archéologie anglo-indienne, James Fergusson et le général Cunningham, ont consacré une partie de leur longue et fructueuse carrière à démêler la part qui revient aux influences classiques dans les plus anciens monuments de l'Inde. Ces recherches, qui ont reçu, en 1870, une impulsion décisive grâce aux belles découvertes archéolo-

---

(1) Voir notamment son mémoire : *Die Griechen in India,* dans les *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Berlin, 1890, pp. 901 et suiv.

(2) *Notes d'épigraphie indienne,* dans le tome XV, 8e série, du JOURNAL ASIATIQUE, pp. 139 et suiv. Paris, 1890.

giques réalisées par le Dr Leitner parmi les ruines bouddhiques du Gandhâra, ont été poursuivies par toute une pléiade d'archéologues et d'explorateurs qui ont publié leurs travaux dans l'*Indian Antiquary,* l'*Archæological Survey of India*, les journaux des Sociétés asiatiques de Londres et de Calcutta, etc. Parmi ces travaux, je me bornerai à recommander, comme une des meilleures vues d'ensemble, le mémoire de M. Vincent A. Smith, *Græco-Roman Influence on the Civilization of India* (1). Nous ne devons pas non plus oublier l'ouvrage de M. Percy A. Gardner, qui, sous le modeste titre de *Catalogue of Indian Coins in the British Museum, Greek and Scythic Kings* (2), est devenu le manuel indispensable de tous ceux qui désirent approfondir l'histoire de la domination grecque dans l'Inde du nord-ouest. Enfin, je mentionnerai un autre catalogue encore, le petit volume qui a paru dans les publications du Musée royal de Berlin, *Buddistische Kunst in Indien,* où M. A. Grünwedel a reproduit, avec de judicieux commentaires, les principaux chefs-d'œuvre de la sculpture gréco-bouddhique (3).

*
* *

Les premiers Indiens qui se trouvèrent en contact avec la Grèce furent peut-être les mercenaires appartenant aux contingents de l'Inde et du Gandhâra, que Xerxès avait incorporés dans son armée d'invasion sous les

---

(1) *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Calcutta, t. LVII, part. I (1889), et t. LXI, part. I (1892).

(2) Un vol. in-8°. Londres, 1886.

(3) Un vol. in-12 de 178 pages, avec 77 figures. Berlin, 1893.

ordres de Mardonius (1). Mais les vaincus de Platée, s'ils revirent leur pays d'origine, ne durent guère y rapporter qu'une vague description de la civilisation hellénique, peut-être avec quelques légendes transmises de seconde main.

Même l'expédition d'Alexandre n'exerça aucune action durable sur les populations établies à l'est de l'Indus. Son seul résultat immédiat fut de rattacher au monde hellénique les provinces méridionales de la Bactriane, c'est-à-dire l'Afghanistan et le Bélouchistan actuels, qui, depuis près de deux siècles, gravitaient dans l'orbite de la monarchie perse.

On a retrouvé dans Pânini le nom d'Ambhi, rajah de Takshaçilâ (Taxila), qui fut le premier allié d'Alexandre sur le sol indien (2), et l'on possède des monnaies émises par Saubhouti (Sophytès), un autre prince qui joue un rôle dans l'histoire de l'expédition (3). Cependant, le nom même d'Alexandre n'est mentionné dans aucun ouvrage de l'Inde antique (4). Nul vestige n'a survécu des douze autels de pierre qu'il éleva sur les bords de l'Hyphase, non plus que des deux villes qu'il passe pour avoir fondées sur l'Indus : Nicée et Bucéphalie (5). Quant aux alliés qu'il

---

(1) Hérodote, *Histoire*, VII, 65 et 66.

(2) S. Lévy, dans le *Journal asiatique de Paris*, mars-avril 1890.

(3) Percy Gardner, *Greek and Scythic Kings*, pl. 1, n° 3.

(4) M. Weber a essayé de mettre le nom d'Alexandre en rapport avec celui du dieu de la guerre, Skanda (*Die Griechen in India*, pp. 903-905). Mais l'hypothèse est péremptoirement écartée par la plupart des indianistes.

(5) Ce n'est pas qu'on ne trouve aujourd'hui dans le Penjab des traditions se rapportant à Alexandre Un artiste anglais qui a parcouru plusieurs fois le pays, M. W. Simpson, rapporte que les ruines boud-

laissa au pays des Sept-Rivières, ils ne tardèrent pas à payer de leur trône l'appui qu'ils avaient prêté à l'étranger (1). Porus lui-même périt assassiné, entre 321 et 325, dans la satrapie qu'il gouvernait sur l'Indus inférieur (2).

A cette époque dominait, dans la vallée du Gange, le dernier souverain de la dynastie Nanda, Xandramès, dont Alexandre avait songé un moment à envahir les États. Un sujet rebelle du prince indien s'était présenté au camp macédonien ; dédaigneusement écarté, peut-être même menacé de mort par Alexandre, il chercha son salut dans la fuite, groupa autour de lui les tribus du Penjab et, ayant détrôné Xandramès dans le royaume de Pâtalipoutra (la moderne Patna), étendit son autorité sur tout le nord de l'Inde (3). C'était Tchandragoupta, dont l'identification avec le Sandracottos des historiens classiques, établie il y a un peu plus d'un siècle par Sir William Jones, a été le premier point de repère dans les horizons fuyants de l'histoire de l'Inde antique.

Le fondateur de la dynastie des Mauryas ne tarda pas

---

dhiques de Manikyala étaient communément appelées la tombe de Bucéphale et qu'il n'est pas un bosquet de dattiers qui ne soit donné pour un ancien camp d'Alexandre; les Penjabis affirment que les arbres sont issus des noyaux de dattes jetés par les soldats grecs (*Journal of the Royal Institute of Architects*, p. 101. Londres, 1894). Mais rien ne prouve que ces légendes ne soient pas d'origine relativement récente. Les Anglais et, avant eux, les Musulmans ont dû trop souvent parler aux Penjabis du passage d'Alexandre dans le pays des Sept-Rivières pour que les indigènes n'aient pas fini par en localiser au hasard les épisodes traditionnels.

(1) Justin, liv. XV, 4.

(2) Von Gudschmid, au mot *Persia*, dans le t. XVIII de l'*Encyclopædia britannica*. Quant à Sophytès, sa capitale était tombée, vers la même époque, entre les mains des Mauryas.

(3) Justin, liv. XV, 4.

à entrer en collision avec le lieutenant d'Alexandre à qui l'Asie était échue en partage, Séleucus Nicator. Celui-ci dut s'estimer heureux d'acheter la paix en concluant avec Tchandragoupta une alliance matrimoniale et en lui cédant les provinces situées au sud de l'Hindou-Koush, la Paropamisade, l'Arachosie et la Gédrosie, qui, depuis le passage d'Alexandre, avaient reçu plusieurs colonies grecques (1). C'est à l'occasion ou à la suite de ces négociations que Séleucus envoya, entre 311 et 302, à la cour de Pâtalipoutra, son secrétaire Mégasthène, dont les curieux mémoires fournirent pour longtemps la matière première aux descriptions de l'Inde dans les écrivains classiques.

Nous ignorons ce que devinrent, sous la domination des Mauryas, les établissements helléniques de la Paropamisade et de l'Arachosie. L'histoire rapporte que les successeurs de Tchandragoupta renouvelèrent leur alliance avec les Séleucides. Quelques années plus tard, la Perse et la Bactriane, ayant secoué le joug d'Antiochus II, se constituaient en États indépendants, la première sous le Parthe Arsacès, la seconde sous le Grec Diodote. Le fils de ce dernier, Diodote II, fut renversé par un Magnésien, Euthydême, qui fit adroitement reconnaitre son indépendance, vers 208, par Antiochus le Grand, et lui fournit, en échange, des secours pour envahir l'Inde (2). Antiochus étant rentré en Syrie après avoir repris aux Mauryas le pays de Caboul et sans doute une partie du Penjab, Euthydême garda ces conquêtes pour son propre

(1) Sir Alexandre Cunningham, *Ancient Geography of India*, t. I, 1871. — Il semble que Darius avait déjà déporté des Grecs en Bactriane.

(2) Polybe, *Histoire*, X et XI, 34.

compte (1), si bien que, sous son fils Démétrius (peut-être le Dattâmitra du Mahâbhârata), l'empire bactrien s'étendait de la Tartarie chinoise au golfe de Cambaye et du Khorassan au bassin du Gange. — Une conséquence de cette extension fut la création de monnaies bilingues qui, à partir de Démétrius, mettent pour ainsi dire sur un pied d'égalité les langues de la Grèce et de l'Inde (2).



Fig. 1. Démétrius coiffé d'une tête d'éléphant.
(D'après une monnaie reproduite par M. Percy Gardner, pl. II, 9.)

Entre 181 et 171, Démétrius, à son tour, fut détrôné par un de ses généraux, Eucratide, qui était peut-être de sang royal par sa mère (3). Suivant Justin, Eucratide souleva la Bactriane pendant que Démétrius faisait une expédition dans l'Inde. Le roi revint en toute hâte, mais malgré la supériorité numérique de ses forces, il fut vaincu par une habile manœuvre de son rival (4). Le règne

---

(1) La ville de Çâgala dans le Penjab reçut le nom d'Euthydémia.

(2) Percy Gardner, *Greek and Scythic Kings of India*, pp. xxv et liii.

(3) On trouve au revers d'une pièce d'Eucratide les portraits géminés de son père, Hélioclès, et de sa mère, Laodice. Mais cette dernière porte seule le diadème. (Percy Gardner, *op. cit.*, pl. VI, fig. 9 et 10.)

(4) Justin, liv. XLI, 6.

d'Eucratide eut de brillants débuts, mais la fin en fut marquée par des revers qui s'accentuèrent sous son fils, le parricide Hélioclès (155-120). La Bactriane se trouva, dans l'ouest, aux prises avec Mithridate I[er], roi des Parthes, qui lui enleva deux de ses satrapies (1), et dans l'est avec Pouchpamitra, le successeur des Mauryas, qui, vers 150, infligea aux Grecs une sanglante défaite sur les bords de l'Indus inférieur (2). Enfin, entre 130 et 128, une peuplade descendue de l'Asie centrale, les Yueh-tchi, pressés par les Huns, envahirent la Bactriane, prirent sa capitale Bactres, et refoulèrent les Grecs au sud de l'Hindou-Koush (3).

*
* *

Ainsi réduite à ses possessions de l'Inde, la domination grecque se prolongea pendant près d'un siècle. Elle est représentée dans le monnayage par vingt rois et deux reines, dont l'ordre chronologique est assez incertain. On suppose que certains d'entre eux exercèrent parallèlement le pouvoir dans différentes parties de la région. Deux de ces princes seulement, Apollodotos et Menander, nous sont connus par d'autres sources que les monnaies. Apollodotos est l'équivalent grec du sanscrit Bhagadatta, le puissant roi des Yavanas, que le Mahâbhârata présente successivement comme l'adversaire malheureux et l'allié fidèle du légendaire Arjouna, dans la lutte des Pândavas

---

(1) STRABON, liv. XI, chap. XI, § 2.

(2) Telle est, du moins, la tradition indienne rapportée par Kâlidâsa. (Voy. S. LÉVY, *Quid de Græcis*, p. 15.)

(3) La date est précisée par des documents chinois. (*Journal asiatique de Paris*, t. II de la 8e série, p. 348.)

contre les Kauravas. Quant à Ménandre, dont les exploits et les vertus ont été célébrés à la fois par des écrivains classiques et des auteurs indiens, non seulement il réunit entre ses mains toutes les anciennes possessions de la Bactriane au sud de l'Hindou-Koush, mais encore il étendit son empire jusqu'au cours moyen du Gange et aux bouches de la Nerboudda, peut-être jusqu'au Konkan et à l'Orissa (1).

C'est sans doute à ces conquêtes que se rapporte la prédiction de la Gârgi-Samhitâ, que : sous le règne de Çâliçouka, les Yavanas s'empareront de Çâketa (Oude), du Pancâla, de Mathourâ et même de Pâtalipoutra, « bouleversant toutes les provinces et établissant une » religion odieuse ». L'auteur du traité ajoute que, néanmoins, leur conquête sera éphémère : « Ivres de » carnage, ils se livreront entre eux, sur leur propre ter- » ritoire, des combats cruels et horribles; après quoi, » sur les ruines de leur domination, sept rois règneront » simultanément (2). »

N'est-ce pas là une allusion à l'anarchie qui dut suivre de près la mort de Ménandre et qui coïncida avec le progrès des envahisseurs étrangers? Au cours du der-

(1) STRABON (XI, 11, 1) rapporte que Ménandre franchit l'Hypanis (le Sutlej) et pénétra jusqu'à l'Isamos [probablement la Jumna]. De son côté, l'auteur anonyme du *Périple de la mer Érythrée* (ch. XLVII, éd. Didot) mentionne que les drachmes d'Apollodote et de Ménandre circulaient encore de son temps au port de Barygaza, la moderne Barouch, au sud du Goujerat. Ces assertions sont confirmées par la constatation de M. Percy Gardner, que des monnaies de Ménandre sont encore continuellement trouvées de nos jours dans toute la région comprise entre Caboul, Jellalabad, Peshawar, Mathourâ et Rampour. (*Greek and Scythic Kings of India*, p. XXXVII.)

(2) S. LÉVY, *Quid de Græcis*, p. 17.

nier siècle avant notre ère, nous trouvons le nord-est de l'Inde partagé entre de nombreux souverains, les uns d'origine grecque, Epander, Strato, Agathocleia, Diomède, Archebios, Zoïlos, Dionysios, Antimachos, Philoxenos, Amyntas; d'autres portant des noms parthes, comme Arsacès et Gondopharès; d'autres encore de race évidemment scythique, Maues, Azes, Azilises, Spalirises (1). Presque tous gravent sur leurs monnaies des légendes bilingues, en grec et en sanscrit.

Peut-être la rivalité des Scythes et des Parthes eut-elle pour résultat de prolonger l'agonie de la domination grecque dans le Penjab. Vers l'an 25 avant notre ère, le dernier des rois indo-grecs, Hermaios, se trouva contraint de partager le pouvoir avec un chef des Yueh-tchi, le koûshan Kadphisès. Quand Hermaios, après un long règne, mourut, Kadphisès gouverna seul tout l'ancien royaume de Bactriane.

Ces faits tendent à établir qu'il n'y eut pas de dépossession violente. Nous ne savons si Kadphisès, devançant une parole célèbre, s'écria : « Il n'y a rien de changé dans l'Inde, il n'y a qu'un Yavana de plus. » Mais il semble que les Scythes se fussent assimilé la civilisation grecque pendant leur siècle de séjour dans le nord de la Bactriane, et des vestiges nombreux attestent que les arts continuèrent à fleurir sous leurs premiers souverains dans le Penjab ainsi que dans le Caboulistan. Grecs et Scythes se mêlèrent même à tel point que,

---

(1) Suivant M. Von Gutschmid (*Encyclopaedia britannica*, au mot *Persia*), les Indo-Parthes étaient également des Scythes, appartenant à la tribu des Sse, que l'invasion des Yueh-Tchi rejeta sur l'Afghanistan et le Cachemire.

dans la littérature indienne de l'époque, ils sont désignés comme formant un seul peuple sous le nom composé de Çaka-Yavanas, dénomination ethnique qui ne laissa pas d'intriguer plus tard les grammairiens indigènes et même certains orientalistes européens.

C'est de cette période que datent les premières relations de l'Inde avec l'empire romain. Auguste rapporte dans son testament qu'il reçut de l'Inde plusieurs ambassades. Selon Suétone, elles venaient des Indiens et des Scythes, « pays que jusque-là on connaissait seulement de nom (1) ». Strabon dit expressément que l'une d'elles avait été envoyée par un successeur de Porus qui régnait sur les Gandhariens (2). On a, du reste, recueilli de nos jours, dans les ruines bouddhiques du Gandhâra, des monnaies romaines qui vont, sans interruption, d'Auguste et même des derniers temps de la république à Caracalla. Les Indo-Scythes frappèrent des pièces d'or sur le modèle des *auræi* romains. M. Percy Gardner fait observer que le portrait de Kadaphès, le successeur immédiat de Kadphisès, rappelle singulièrement le profil d'Auguste (3), et une pièce de Houvichka, qui monta sur le trône en 106, porte l'inscription RIOM avec l'image d'une femme armée où l'on a cru reconnaître la déesse Roma (4).

Il est probable que cette influence se fit surtout sentir par les relations maritimes avec la côte occidentale de

---

(1) Suétone, *Octave Auguste*, chap. XXI.

(2) Strabon, liv. XV, chap. I, § 4.

(3) *Greek and Scythic Kings*, pl. XXV, n° 5.

(4) *Idem*, pl. XXVIII, n° 20. — Il ne faut pas oublier que la monnaie romaine circulait abondamment dans toute l'Asie. Pline (*Histoire naturelle*. XII, 41, 18) rapporte que l'Inde, la Chine et l'Arabie absorbaient chaque année cent millions de sesterces.

l'Inde. La table de Peutinger mentionne l'existence d'un temple dédié à Auguste, près de Calicut, sur la côte du Malabar. Déjà sous Açoka, le petit-fils de Sandracottos, vers le milieu du troisième siècle avant notre ère, les établissements des Grecs et des Syriens dans le Goujerat étaient assez importants pour que leur chef prît dans l'administration de l'empire le titre de roi des Yavanas (1). Un peu plus tard, les Pouranas parlent de dynasties yavanas qui régnaient à Mirttikâvati, dans le Goujerat, et à Kilakila, dans le Konkan (2).

Les relations de l'Inde avec l'Égypte prirent une extension nouvelle après qu'Hippalus eut trouvé ou retrouvé la direction des vents alizés. A l'époque de Strabon, cent vingt navires quittaient annuellement le port de Myos-Hormos pour la mer des Indes : « Chaque année, écrit à ce propos M. Reynaud, il partait d'Égypte, par la mousson, environ deux mille personnes, qui visitaient les côtes de la mer Rouge, du golfe Persique et de la presqu'île de l'Inde. Six mois après, il arrivait, avec la mousson contraire, le même nombre de personnes en Égypte (3). »

De nombreuses inscriptions en langue pâlie, qui se succèdent jusque dans les premiers siècles de notre ère, rappellent la générosité dont faisaient preuve les Grecs établis sur la côte occidentale de l'Inde, soit par sympathie, soit par politique, envers les sanctuaires bouddhiques du Konkan : les uns faisaient creuser des

(1) *Indian Antiquary*, t. VII, p. 260.

(2) S. Lévy, *Quid de Græcis*, p. 11.

(3) Reynaud, *Relations de l'Empire romain avec l'Asie orientale*, dans le Journal asiatique de 1863. Paris, 1re série, t. I, p. 7.

citernes et des cryptes, les autres offraient, qui une colonne ou un chapiteau, qui une châsse à reliques (1). Sans doute, parmi ces Yavanas, il y avait beaucoup plus de Syriens et d'Égyptiens que d'Hellènes proprement dits. Mais tout l'Orient romain était alors plus ou moins hellénisé, et c'est en ce sens que Sénèque pouvait écrire : « Il y a en Asie affluence d'Athéniens (2). »

Comment s'évanouirent tous ces éléments helléniques qui constituaient dans l'Inde les avant-postes de la civilisation occidentale ? Disparurent-ils en une soudaine catastrophe, comme auraient disparu les foyers de culture européenne, lors de la révolte des Cipayes, si les Anglo-Indiens n'avaient eu derrière eux une mère-patrie pour leur envoyer des renforts illimités? L'histoire ne nous apprend rien de semblable.

Des traditions brahmaniques rapportent bien qu'en l'an 78 de notre ère, Çâlivâhana, rajah du Décan (le Celibethonos de Pline), détruisit les Çakas et les Yavanas, forçant ces derniers à se rembarquer pour l'Occident (3). Il ne peut s'agir que des Yavanas établis dans le Goujerat; en effet, les Çaka-Yavanas étaient alors à l'apogée de leur puissance, et d'autres documents nous les montrent s'alliant, au contraire, à Çâlivâhana pour conquérir l'Orissa, où ils avaient déjà fait des incursions à plusieurs reprises (4). Peut-être même cette expulsion

---

(1) Burgess, *Archæological Survey of Western India*, t. IV.

(2) « Atheniensis in Asia turba est. » (*Consolatio ad Helviam*, ch. VI.)

(3) S. Lévy, *Quid de Græcis*, p. 16.

(4) D'après les annales de l'Orissa, compulsées par M. A. Stirling (*An account of Orissa*, dans le tome XV des *Asiatic Researches*, Serampore, 1825). Suivant les traditions brahmaniques, l'ère dite des

partielle doit-elle être attribuée, avec plus de vraisemblance, à un descendant de Çâlivâhana, Gotamipata, qui revendique à son tour dans ses inscriptions l'honneur d'avoir anéanti la puissance des Çakas, des Yavanas et des Parthes (1).

Les annales de l'Orissa rapportent même que, dans la première partie du IVe siècle après Jésus-Christ, un Yavana débarqua sur la côte orientale de l'Inde, à la tête d'une nombreuse armée, pilla le célèbre sanctuaire de Jaggernauth, à Pouri, et fonda une dynastie qui régna sur l'Orissa pendant cent quarante-six ans. Ses descendants ne furent expulsés qu'en 473, par le fondateur d'une maison royale qui portait le nom suggestif de Kesari et qui conserva le pouvoir pendant plus de cinq siècles (2).

Toutefois, il faut ici prendre en considération que, peu à peu, la dénomination de Yavanas avait cessé de s'appliquer exclusivement aux Grecs ou même aux étran-

---

Çakas aurait son point de départ, non dans le couronnement de Kanichka, mais dans la destruction des Çakas par Çâlivâhana. Cette interprétation a été absolument condamnée par la découverte, dans un temple du Décan, à Badami, d'une inscription datée de la douzième année du règne de Sri Mangaliçvara, « l'an cinq cent après » l'inauguration (*abhisheka*) du roi des Çakas ». (*Indian Antiquary*, t. X, 1881.)

(1) *Indian Antiquary*, t. X, p. 225.

(2) Déjà dans le Mahâbhârata, un des chefs qui tombent sous les coups de Krishna porte le nom de Kaseroumant. M. Weber en a ingénieusement rapproché la dénomination de César romain. Il faut noter, dans cet ordre d'idées, que, près de Patna, à Vaiçali, se trouve un stoupa ruiné qui porte le nom de Kesariya. Suivant Hiouen-Tsangh, ce monument marquerait la localité où le Bouddha annonça que, dans une existence antérieure, il avait occupé la situation d'un Rajah tchakravartin, c'est-à-dire d'un empereur universel. (Cf. CUNNINGHAM, *Archæological Survey of India*, t. I, p. 64).

gers hellénisés. *Yavana* est le vieux nom des Ioniens, Ἰάϝονες, que portaient les Grecs d'Asie, et qui, devenu Yauna chez les Perses, Yâvân chez les Hébreux, Yavanai chez les Assyriens, passa dans les langues de l'Inde sous la forme de Yavanas, Yonas, Yonakas. De même que plus tard, dans toute l'Asie antérieure, les termes de Roumi et de Franc, le nom de Yavana finit par être appliqué à tous les Occidentaux, voire à tous les étrangers en général (1) ; si bien que, par une singulière destinée, cette dénomination, à l'époque où elle avait disparu d'Europe, était encore appliquée par les habitants de l'Inde à des populations orientales de l'Indo-Chine, sans aucun rapport avec les Grecs (2).

Il est vrai que nous faisons aux habitants de l'Inde un honneur analogue, en donnant leur nom, par une autre illusion de perspective géographique, aux Peaux-Rouges du nouveau continent.



En réalité, la culture grecque disparait de l'Inde au troisième, sinon au deuxième siècle de notre ère. Avant même que les guerres des Romains contre les Sassanides et la destruction de Palmyre, en 275, ne vinssent fermer au commerce européen la route de terre vers l'Indus et que les relations maritimes ne se fissent plus rares grâce au déclin du commerce alexandrin, ainsi qu'à l'extension de l'influence perse dans la mer Rouge, les Indo-Scythes étaient tombés en pleine décadence. Après Vasou-Deva (122 à 126), la langue grecque disparaît des monnaies ; les lettres qui forment les légendes deviennent

---

(1) Aujourd'hui encore, il parait que dans l'Inde, les étrangers sont parfois appelés des « Yavanas ».

(2) A. Bergaigne, *L'ancien royaume de Campa,* dans le *Journal asiatique,* t. XI de la 8e série, 1888, pp. 61-62.

des arabesques sans signification apparente; les types de divinités se transforment en grossières ébauches, pour ne reprendre quelque valeur artistique que dans le monnayage hindou des Gouptas, au IV[e] siècle de notre ère. Toute trace des Yavanas s'évanouit dans les territoires qui avaient été le principal centre de leur domination et où ils n'ont pas laissé même une inscription tombale pour perpétuer leur souvenir.

Cette complète et, en apparence, brusque disparition ne fait que les rendre plus intéressants à nos yeux. Nous sommes nous-mêmes trop fils de la Grèce pour ne pas désirer en savoir davantage sur ces enfants perdus de la culture hellénique qui, deux mille ans avant les peuples de l'Europe occidentale, introduisirent dans l'Inde et y maintinrent, pendant près de trois siècles, la langue, les mœurs, les arts et les connaissances de la culture européenne.

*
* *

Il est vraisemblable que les rois indo-grecs n'essayèrent pas de modifier les institutions de leurs nouveaux sujets. Ils se bornèrent à prendre la place des rajahs qu'ils avaient dépossédés. C'est, du reste, de la sorte que, depuis Alexandre, ils agissaient dans tout l'Orient. Mais il est également probable que les familles d'origine grecque groupées autour du souverain, conservèrent leur statut personnel et leurs coutumes héréditaires (1). Les institutions

---

(1) Dans une inscription qui relate la donation d'un pilier avec chapiteau sculpté faite au sanctuaire bouddhique de Karli par un certain Dhenoukâkatâ. celui-ci est qualifié de « Grec suivant la loi » (*Dhamma-Yavana*). Toutefois, le mot Dharma, « loi » proprement dite, signifie fréquemment, surtout chez les Bouddhistes, la loi religieuse, la religion.

hindoues, dans leur rigidité et leur originalité, ne peuvent et n'ont jamais pu convenir qu'à des Hindous. Parmi les quelques observations que Mégasthène nous a transmises sur la condition sociale des indigènes, une de celles sur lesquelles il insiste, c'est qu'ils ne pouvaient changer de caste ni même de profession (1); et réciproquement, parmi les rares détails que les auteurs indigènes parvenus jusqu'à nous se sont donné la peine de relever chez les Yavanas, le principal, c'est que les maîtres peuvent y tomber au rang d'esclaves, et les esclaves s'élever au rang de maîtres (2). Le nom même de Yavana, selon le Ganapâtha, signifierait « celui qui mélange », c'est-à-dire qui ne tient pas compte de la séparation des castes (3). Ainsi, d'un côté, on trouve l'esprit de caste le plus absolu; de l'autre, une instabilité de conditions qui devait être particulièrement accentuée dans une société d'aventuriers et de colons. Même au rang suprême, dans la longue suite des rois qui va de Théodote à Hermaios, nous ne pouvons constater un seul cas où, durant plus de deux générations, la couronne se soit transmise de père en fils!

Les Grecs du Penjab durent conserver, avec leur langue originaire, toutes leurs habitudes intellectuelles. C'est évidemment des Indo-Grecs, ou au moins des Indo-Scythes, que nous parle Philostrate, quand il nous montre son héros, Apollonius de Tyane, conversant en grec, sur des sujets de haute philosophie, avec les princes et les lettrés de l'Inde, au cours du premier siècle après Jésus-Christ. Je sais que les dires de Philostrate sont

---

(1) STRABON, liv. XV, chap. I, 49.

(2) *Assalâyana-Soutta*, cité par S. LÉVY, *Quid de Græcis*, p. 23.

(3) De la racine YU, qui signifie *mêler*, combinée avec le suffixe *ana*.

assez suspects. Toutefois, en supposant qu'il ait simplement composé un roman à la Jules Verne, il a bien dû, dans l'intérêt de la vraisemblance, se conformer autant que possible aux renseignements fournis par les voyageurs de l'époque. Nous possédons, du reste, d'autres témoignages encore, notamment celui de Sénèque, quand il rapporte que les Perses et les Indiens parlent entre eux la langue macédonienne (1). Enfin, il est évident que les Indo-Scythes ne se seraient pas servis du grec pour les légendes de leurs monnaies, si cette langue n'avait été jusqu'à un certain point comprise et même parlée par une partie de leurs sujets.

Que la littérature hellénique ait été cultivée jusque sous les rois indo-scythes, alors même que le grec avait peut-être cessé d'être la langue vulgaire, semble résulter de ce que, parmi les qualificatifs gravés sur les monnaies de ces princes, on voit apparaître des expressions d'ordinaire réservées au langage poétique, comme celles de κοίρανος, τυρρανέων, ἀνίκητος (2). M. Stein rapporte un fait qui rend hommage, sur ce terrain, à l'érudition des Indo-Scythes. Quand on eut à transcrire, sur les monnaies de Kanichka, certains noms où figure la sifflante *ch*, le graveur résolut la difficulté en ressuscitant,

---

(1) *Consolatio ad Helviam*, chap. VI. — STRABON (XV, I, 70) relate, d'après Nicolas de Damas, que la lettre apportée à Auguste par les envoyés d'un successeur de Porus était rédigée en grec.

(2) PERCY GARDNER, *Greek and Scythic Kings of India*, p. LIII. — C'est ainsi que, dans notre moyen âge, quand le latin ne fut plus usité qu'à l'intérieur des couvents et des chancelleries, on se mit à employer dans les diplômes des termes empruntés au langage poétique : *lux* pour *vita*, *lethum* pour *mors*, *tellus* pour *terra*, *jaculum* pour *telum*, etc.

pour la circonstance, une vieille lettre dorienne qui était tombée en désuétude depuis de nombreux siècles, le *san* ou *sambi* (1).

L'afflux de nouveaux émigrants devait, surtout pendant le premier siècle de la conquête, constamment raviver les facteurs de la culture hellénique.

Il s'en faut que la révolte des Parthes, au IIIe siècle avant notre ère, eût immédiatement coupé toute communication entre le nord-est de l'Inde et le bassin de la Méditerranée. Un incessant va-et-vient se produisait alors dans toute l'étendue du monde grec. Le premier souverain qui porta au delà de l'Indus les frontières de la Bactriane, Euthydême, était un natif de Magnésie, parti, comme tant d'autres, pour chercher fortune dans la Haute-Asie. Il n'y avait pas d'ailleurs que des mercenaires pour s'expatrier de la sorte, mais des commerçants, des artistes, des ingénieurs, des grammairiens. Quelle fête, à la cour des dynastes grecs, quand c'était un philosophe qui leur arrivait d'Athènes ou d'Alexandrie, comme le légendaire Apollonius de Tyane, apportant dans les plis de son manteau un parfum de l'Académie et de la Bibliothèque, ou des auteurs illustres, comme Ménandre et Philémon, qui s'en allaient donner des représentations chez le roi d'Égypte Ptolémée Soter?

Parmi ces aventuriers, certains mouraient en route D'autres regagnaient leur patrie dans leurs vieux jours, et c'est vraiment dommage qu'aucun d'entre eux ne nous ait laissé ses mémoires, à l'instar de quelques compagnons d'Alexandre. Un grand nombre se fixaient à demeure; les uns, qui avaient pris goût au pays dans

---

(1) Voy. l'*Academy* du 10 septembre 1887.

leurs comptoirs; les autres, qui avaient trouvé une position avantageuse dans l'armée ou l'administration. Là surtout où la cour avait conservé les traditions helléniques, il est clair que les émigrants restaient Grecs de sentiments, d'idées, d'habitudes, de mœurs, et que, s'ils se créaient une famille, ils s'efforçaient de transmettre à leurs descendants les éléments d'une culture qui constituait leur titre de noblesse.

La situation des Anglais, dans l'Inde contemporaine, peut aider à comprendre celle des Grecs dans l'Inde d'il y a deux mille ans. Cependant, le parallélisme ne doit pas être poussé trop loin. Tout d'abord, entre l'Indien et le Grec des temps classiques, la différence était bien moins considérable qu'entre l'Hindou et l'Anglais de notre siècle. Non seulement les hommes de l'âge classique étaient plus près de la nature, plus malléables, moins asservis à des besoins artificiels, mais encore l'Hellène était déjà presque un Oriental, que sa façon de vivre, ses mœurs, ses croyances, son habitat sous une latitude plus méridionale, rapprochaient davantage de ses sujets subhimalayens. Sans doute, dans les premiers temps, la population grecque du Penjab, comme aujourd'hui encore la société anglaise dans l'Inde, forma une véritable caste, méprisée des indigènes et les méprisant à son tour, par suite d'un malentendu que nous retrouvons à deux mille ans de distance. Mais, si profond que fût cet antagonisme, il n'empêcha pas le sang indien de s'infiltrer peu à peu dans les veines des familles helléniques.

Au début, les princes bactriens, tels que Démétrius, pouvaient bien chercher des alliances matrimoniales chez les Séleucides, leurs voisins, et, à l'instar d'Eucratide,

attester la pureté de leur sang en exhibant sur leurs monnaies le profil grec de leur père et de leur mère.

Mais l'expédient n'était pas à la portée de tout le monde. Bientôt, du reste, les relations avec le monde grec devinrent de plus en plus difficiles, quand l'empire parthe se fut étendu jusqu'au golfe Persique et que les rois de Bactriane eurent été rejetés par les Scythes au sud de l'Hindou-Koush. L'exemple des mariages mixtes avait déjà été donné par Alexandre, quand il épousa à peu près simultanément la fille d'un satrape bactrien, plus deux princesses perses, et ses lieutenants ne se gênèrent pas pour se conformer à son initiative. — Dans mainte famille indo-bactrienne, au bout de quelques générations, il ne devait plus guère y avoir de grec que le nom et le langage.

Les maîtres actuels de l'Inde, même quand ils sont établis dans le pays sans esprit de retour, ce qui est rare, épousent des Anglo-Saxonnes et font élever leurs enfants en Angleterre. Aussi l'atmosphère de leur foyer reste-t-elle exclusivement anglaise, et le récent développement des moyens de communication n'a fait que rendre plus étroite cette dépendance morale vis-à-vis de la mère-patrie. A cet égard, le terme d'Anglo-Indien est un non-sens. Celui d'Indo-Grec, au contraire, a été, pendant plusieurs siècles, une profonde vérité.

Les Anglais eux-mêmes ont été contraints de faire à l'Inde certaines concessions dans les questions d'habitation, de domesticité, de cérémonial. Les Grecs, habitués à de nombreux esclaves, durent s'accoutumer plus vite encore à l'extrême division du travail domestique et à la multiplicité de serviteurs qui sont un trait caractéristique de la vie indienne. Tous les emplois inférieurs étaient tenus

par des indigènes appartenant à des castes où ces fonctions restent héréditaires. Le train d'un stratège ou d'un satrape sous Apollodote et Ménandre ne pouvait différer beaucoup de celui qui s'attache de nos jours à la personne d'un lieutenant-gouverneur ou d'un haut commissaire, surtout dans les districts un peu écartés où les chemins de fer n'ont pas encore trop entamé l'Inde des rajahs. Bien plus, la vie privée des Yavanas, quel que fût leur rang, devait se développer dans les mêmes conditions et s'entourer du même personnel que celle des officiers, des fonctionnaires, voire des négociants britanniques, en dehors de quelques grandes villes plus ou moins européanisées, telles que Calcutta et Bombay.

Comme aujourd'hui, les enfants étaient d'abord confiés aux soins d'une nourrice indigène, l'*ayah*, ce qui, ajouté à la nationalité généralement indienne de la mère, imprimait à leur éducation première un caractère particulièrement indien. Indiens ils seraient restés, et la culture hellénique aurait disparu avec la première génération, si, à l'âge où, suivant la tradition classique, ils étaient retirés des mains féminines, ils n'avaient reçu, par les soins ou sous la surveillance du père, une éducation exclusivement grecque. On leur montrait alors à lire et à écrire en grec, — en Yavanâni, comme dit le grammairien Pânini. On les initiaït aux chefs-d'œuvre de la littérature classique, particulièrement aux ouvrages d'Homère et des tragiques. On leur inculquait les éléments des arts et des sciences où les écrivains indiens eux-mêmes n'ont pas hésité à proclamer la supériorité des Grecs (1). On leur apprenait à chercher des modèles dans la vie des

(1) *Mahâbh.*, VIII, 2107.

héros qui formaient une part de l'héritage ancestral, d'Achille à Alexandre. Celui-ci surtout était tenu en grande estime, et non sans raison, comme le fondateur de la puissance grecque en Asie.

En même temps qu'on leur ornait ainsi l'esprit, on les rompait aux exercices du corps, aux jeux d'adresse, au maniement des armes. Leur éducation était surtout dirigée vers la carrière militaire. Certains écrivains indigènes considèrent les Yavanas comme des Kshatryas; du moins ils en font des Kshatryas déclassés, soit pour avoir manqué à leurs devoirs religieux (*Manou*, X, 44), soit pour avoir épousé des femmes de caste çoudra (*Gautama Dharmâ-Çastra*, IV, 21).

Les uns fournissaient d'officiers les corps indigènes de l'armée royale; les autres constituaient une sorte de garde prétorienne qui, comme tous les corps analogues, dut plus d'une fois prendre l'initiative des insurrections militaires.

Les documents indigènes s'accordent à célébrer leur vaillance; le Mahâbhârata déclare qu'avec les Cambodjiens et les habitants de Mathoura, les Yavanas possèdent « la supériorité dans les combats (1) ». Ils excellaient surtout comme archers et comme cavaliers. Leur équipement était resté celui des Grecs. Ils se rasaient la tête, portant peut-être parfois autour du casque une pièce d'étoffe enroulée en turban (2). Une tunique revêtue d'une cuirasse descendant jusqu'aux genoux, des jambières de cuir, le glaive à deux tranchants, le bouclier et la lance complétaient leur armement.

---

(1) *Mahâbh.*, XII, 3735-37.

(2) Voir le bas-relief reproduit dans ALBERT GRÜNWEDEL, *Buddhistische Kunst in Indien*, p. 91.

Après avoir achevé leur temps de service ou dans les intervalles de la vie des camps, nos Yavanas habitaient de préférence les villes. Leurs demeures, disséminées au milieu de beaux jardins, formaient un quartier spécial à l'écart du tumulte des bazars indigènes. Dans ce « cantonnement », comme disent aujourd'hui les Anglais, s'élevaient le palais du roi, les sanctuaires du culte, ainsi que la citadelle où tout le monde officiel se retirait en cas d'alarme.

Villas, palais et temples mariaient l'élégance grecque à l'originalité du style indien (1). La sculpture et la peinture, non moins que la gravure des monnaies, familiarisaient les yeux, par de fidèles copies, avec les productions les plus célèbres de l'art classique, en même temps qu'avec l'image des dieux immortalisés par Praxitèle ou Léocharès.

Quant aux délassements de cette petite société oscillant entre deux civilisations, ils consistaient en représentations dramatiques dont l'influence s'est fait sentir sur le développement ultérieur du théâtre indien; — en exhibitions de jongleurs et de bayadères, qui ont toujours formé un passe-temps favori de l'Inde; — en banquets somptueux, où les Yavanas mangeaient couchés, à l'étonnement, sinon au scandale des indigènes (2); — en joutes littéraires et philosophiques, dont Grecs et Indiens paraissent avoir été également friands (3); — en longs cortèges,

---

(1) Sir George Birdwood fait observer que les habitations actuelles des riches indigènes, à Bombay, du moins celles qui n'ont pas subi l'influence de l'architecture portugaise, rappellent singulièrement, par leur aménagement et leur décoration, les demeures des anciens Grecs d'Ionie. (*Industrial Arts of India,* Londres, 1884, p. 274.)

(2) Le scholiaste de Pânini cité par S. Lévy, *Quid de Græcis*, p. 22.

(3) Voy. le *Milinda Panha.*

où chars, éléphants et cavaliers faisaient escorte au souverain, et en réceptions fastueuses, dont le cérémonial actuel des cours indigènes peut encore donner l'idée (1). Lorsque, en 1876, le mahârâja de Jeypore reçut le prince de Galles, la décoration de la capitale et le programme de la cérémonie furent littéralement calqués sur la description que le Râmâyana donne d'une solennité analogue qui eut lieu à la cour d'Oude sous le mahârâja Dasaratha, il y a plus de deux mille ans, et je puis assurer d'expérience que les assistants n'y sentirent pas le moindre anachronisme. Il y a là un cérémonial auquel les princes grecs n'ont pas plus songé à se soustraire que de nos jours les représentants officiels de S. M. l'Impératrice des Indes.

La religion, fortifiée par ses traditions littéraires et ses pratiques officielles, resta, pendant plusieurs générations, celle qu'on pratiquait dans tout le monde grec sous les successeurs d'Alexandre. Peu à peu cependant, sous la pression des croyances indigènes, il dut s'y introduire des éléments étrangers, et les preuves ne manquent pas que la culture hellénique s'accommoda à des cultes nouveaux.

Une médaille assez curieuse et véritablement symbolique d'Antialcidas, un proche successeur de Démétrius,

---

(1) Les sculptures de Bharhout et de Sanchi, plus vieilles que notre ère, confirment à cet égard le témoignage des poèmes épiques. (Voy. L. ROUSSELET, *L'Inde des Rajahs*. Paris, 1877, p. 514.) — « Qu'il s'agisse des cérémonies publiques ou de la vie intime, écrit M. W. Simpson, à propos des sujets représentés sur les bas-reliefs de Sanchi, vous trouverez aujourd'hui les mêmes scènes qui se reproduisent dans les moindres villages, montrant ainsi combien la civilisation et le costume sont restés stationnaires. » (*Journal of the Royal Institute of British Architects*, p. 166. Londres, 1861-62.)

nous montre un éléphant qui, la trompe levée, rend hommage à un Zeus tenant en main une Victoire.



FIG. 2. Monnaie d'Antialcidas.
(D'après Percy Gardner, pl. VII, fig. 9.)

Deux siècles et demi plus tard, Zeus a disparu; Nikè, passée au service d'un autre Panthéon, est devenue Oaninda, une déesse iranienne de la victoire; enfin on voit apparaître, parmi les monnaies de Kanichka, une multitude de figures étrangères au panthéon de l'Hellade, parmi lesquelles le Bouddha, tantôt debout, la main levée, dans l'attitude de l'enseignement, tantôt assis, les jambes croisées, dans l'attitude de la bénédiction — et même ce n'a pas été une des moindres surprises dont nous soyons redevables à la numismatique que cette exhibition d'un Sakya Mouni vêtu du chiton et de l'himarion, avec son double nom écrit en lettres grecques : Βοδδο et Σακαμα.



FIG. 3.
(Percy Gardner, pl. XXVI, fig. 8.)

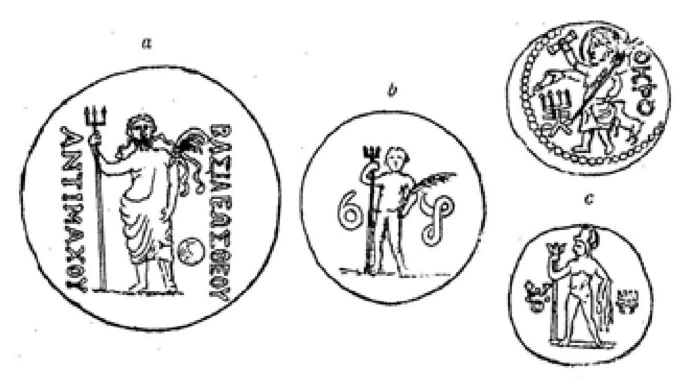
Il est probable que l'art grec, en se mettant indistincte-

ment au service de tous les êtres divins, avait beaucoup contribué, surtout dans les derniers temps de la domination grecque, à amener le rapprochement des cultes et l'identification des symboles. Sur les monnaies de Kanichka, les mêmes personnages portent tantôt le nom d'Hélios et de Miiro (Mitra), tantôt celui de Sélènè et de Mao.




Fig. 4. Hélios et Mitra.
(Percy Gardner, pl. XXVI, fig. 2 et 10.)

Est-ce un Poséidon ou un Çiva, ce dieu qui apparait sur les monnaies de l'Indo-Parthe Gondopharès, tenant d'une main un trident, de l'autre une palme? (Fig. 5*b*.)



Poséidon. (Monnaie d'Antimachos.) — (Monnaie de Gondopharès.) — Çiva (Monnaies de Kanichka.)

Fig. 5. *Transition de Poséidon à Çiva* (1).

---

(1) Percy Gardner, *op. cit.*, pl. V, 4; XXII, 8; XXVIII, 14; XXXII, 13. — Ailleurs, l'image de Çiva (OKPO), armé d'une massue, parait procéder directement des représentations d'Hercule. (Voy. Cunningham, dans la *Numismatic Chronicle*, t. XII de la 3e série, p. 52.)

Il existe au Musée de Lahore une statue représentant une dame plantureuse, indienne par les bijoux, classique par les traits du visage et les particularités de la coiffure, entourée d'enfants qui lui grimpent sur les hanches (1). Figure-t-elle une Cybèle ou une Lakshmi, voire, comme le veut M. Vincent Smith, la mère du Bouddha, ou encore, comme le suggère M. Sénart, la personnification iranienne de l'Abondance royale? Peut-être a-t-elle tour à tour incarné chacune de ces conceptions pour différentes séries d'adorateurs.

On a trouvé dans le Penjab plusieurs copies du célèbre groupe de Léocharès représentant l'enlèvement de Ganymède. M. Vincent Smith croit que ce thème en était venu à figurer l'ascension de Mâya Devi, la mère du Bouddha ravie au ciel par un aigle. Voici maintenant M. Grünwedel qui, avec toute apparence de raison, nous y fait voir l'enlèvement d'une Nâgi par un Garouda, fréquemment décrit dans les légendes empruntées par le Bouddhisme aux traditions antérieures du folklore indien (2).

Nous nous imaginerions volontiers, dans les jardins de Çagala, la capitale de Ménandre, sous le péristyle des palais et jusque dans l'atrium des habitations privées, l'image d'une Minerve avec casque et lance, — comme la statue du Musée de Lahore, — faisant vis-à-vis à un Çiva de bronze, muni de plusieurs bras, sous le regard extatique d'un Bouddha émacié, — pareil à celui que nous exhibe une statue de Sikri, dressée sur une base où des personnages à physionomie classique se tiennent

---

(1) Reproduite dans le Journal du *Royal Institute of British Architects*, 1894, t. I de la 3e série, p. 136.

(2) Grünwedel, *Buddhistische Kunst*, fig. 34.

en adoration devant un pyrée (1). De même, on n'a aucune peine à se figurer Apollodote ou Ménandre, au sortir d'un sacrifice officiel à Zeus ou à Pallas, présidant le défilé d'une procession hindoue qu'escortent des soldats grecs (2), ou s'en allant rendre hommage aux cendres d'un pieux anachorète, enterré sous un de ces stoupas bouddhiques dont l'image figure sur une monnaie d'Agathoclès (3).

***

L'éclectisme religieux des rois indo-grecs nous est attesté par un document indigène fort curieux et fort instructif, le Milinda Panha, traduction pâlie d'un ouvrage sanscrit qu'on croit avoir été composé vers le commencement de notre ère. Le but de l'auteur est de raconter la conversion du roi Ménandre au bouddhisme. Décrivant la capitale de ce prince, Çâgala, avec une richesse de couleur locale qui fait songer à certaines pages des *Mille et une Nuits*, il ajoute que « les rues y résonnent de paroles de bienvenue adressées aux apôtres de tous les cultes et que les docteurs de toutes les sectes y trouvent un asile (4) ».

L'auteur nous apprend ensuite que son héros était né à Kalasi, dans une île de l'Indus, près d'Alasanda, l'une

---

(1) E. Sénart, *Notes d'épigraphie indienne*, dans le t. XV, 8e série, du Journal asiatique, pl. II. Paris, 1890.

(2) A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst*, fig. 29, p. 91.

(3) Percy Gardner, pl. IV, 10.

(4) I, I, 2. Traduction de M. Rhys Davids, *The Questions of King Milinda*, formant les volumes XXXV et XXXVI des *Sacred Books of the East*, publiés sous la direction de M. Max Müller. Oxford, 1890-1894.

des villes, fondées par les Grecs, qui portaient le nom d'Alexandrie. C'était, nous dit-il, un prince « instruit, éloquent et sage, observateur fidèle et judicieux de son propre culte ». Il brillait dans toutes les sciences : « Comme dialecticien, il était difficile à égaler, plus difficile encore à vaincre, ouvertement supérieur à tous les chefs d'école. En force, en agilité, en vigueur, de même qu'en sagesse, il n'avait pas de rival dans l'Inde. Riche et heureux, il possédait des soldats innombrables (1). »

Nous avons vu plus haut que la puissance de Ménandre est également attestée par les auteurs classiques; la longue durée de son règne semble résulter de ses monnaies qui le représentent à plusieurs âges. La physionomie qui s'y révèle est à la fois fine, calme, énergique. Le front est un peu fuyant, mais largement développé. Sa coiffure est tantôt le diadème, tantôt le casque. En exergue sont gravés, au droit, le titre de Basileus Sôter, au revers, en sanscrit, celui de Mahârâja Tradata.






Fig. 6. Ménandre, d'après ses monnaies (2).

Le Milinda Panha raconte comment, après avoir passé la matinée à exercer ses troupes dans les environs de la capitale, Ménandre consacrait une partie de la journée à

---

(1) *Questions of Milinda*, liv. I, § 9.
(2) Percy Gardner, *op. cit.*, pl. XI, 7 à 13, et XII, 1 à 4.

s'entretenir avec les philosophes, les sophistes, les docteurs les plus illustres de toute école et de toute secte. Cet exemple de haute curiosité et d'indépendance d'esprit devait être imité dans les mêmes parages, seize siècles plus tard, par un souverain qui, sans doute, n'avait jamais entendu parler de Ménandre : le Grand Mogol Akbar. Lui aussi réunit, dans son palais de Fouttipour Sikri, des oulémas, des brahmanes, des rabbins, des dastours guèbres et jusque des jésuites portugais, qu'il chargeait à tour de rôle de lui exposer leurs doctrines respectives. Ces « Parlements de religions », qui ont tant de peine à se faire accepter dans notre vieille Europe, n'ont jamais eu dans l'Inde rien de choquant ni même d'insolite. Les interprètes de la pensée indienne ont pu avoir de tout temps, en philosophie comme en religion, des vues bien exubérantes et bien fantasques, pour ne pas dire pis. Cependant, à de rares exceptions près, nous leur voyons, dans toutes les périodes de l'histoire, pratiquer non seulement la tolérance, mais encore le respect des opinions divergentes, comme s'ils voulaient rester fidèles à l'adage védique que l'Être unique a plus d'un nom. En matière d'extravagances religieuses, l'Inde a beaucoup péché. Mais il doit lui être beaucoup pardonné, parce qu'elle a beaucoup toléré.

Ménandre, tel que le Milinda Panha nous le dépeint, était avant tout un chercheur de vérité : « Vénérable Seigneur, lui dit un jour un docteur bouddhiste, voulez-vous discuter en savant ou en roi? — Quelle est la différence? — Lorsqu'on discute entre savants, aucune des parties ne se fâche, quand elle est convaincue d'erreur. Quand c'est le roi qui discute, si l'on n'est pas de son avis, il vous fait punir par ses officiers. — Eh bien!

reprit Ménandre, c'est en savant et non en roi que je veux discuter. Votre Révérence peut s'exprimer sans réserve, comme elle le ferait devant un frère, un disciple, un novice ou même un serviteur (1). »

Le roi de Çâgala ne se contentait point, comme Akbar, de convoquer dans son palais les docteurs des différentes sectes; il les visitait chez eux, après les avoir fait prévenir par son astrologue. « La nuit est belle, disait-il parfois à ses conseillers. Quel est le Maître itinérant ou le Brahmane que nous pourrions visiter ce soir pour converser avec lui et résoudre nos doutes (2)? » Aussitôt renseigné, il faisait atteler le char royal et, escorté de ses principaux officiers, s'en allait courir les monastères et les ermitages.

Tant qu'il eut seulement affaire aux principaux représentants des écoles brahmaniques, le Milinda Panha nous le montre sortant sans peine victorieux de la controverse; si bien que, lassé par ses succès mêmes, il finit par murmurer : « Il n'y a donc personne, philosophe ou prêtre, qui soit capable d'éclaircir mes doutes. L'Inde est vide. En vérité, tout n'y est que bavardage (3). »

C'est saint Augustin, s'écriant, dans un état moral analogue : « Tout cela n'est que vent et fumée, vanité et néant. » Et, de même que l'illustre rhétoricien de Carthage se convertit à la religion du Christ, quand il eut ouvert son âme à la prédication de l'évêque Ambroise, ainsi le grand roi de Çâgala se laissa gagner à la religion

(1) *Questions of Milinda*, II, 1, 3.
(2) *Idem*. I, 37.
(3) *Idem*, I, 14.

du Bouddha, le jour où il eut rencontré sur son chemin l'arhat Nâgasêna, qu'une longue suite de mérites dans des existences antérieures avait prédestiné à devenir l'instrument de cette conversion.

Le Milinda Panha relate, dans sa conclusion, que Ménandre, après avoir fondé un monastère qui porta son nom et y avoir installé Nâgasêna avec ses moines, abdiqua le trône en faveur de son fils, pour s'adonner jusqu'à sa mort à la vie d'ascète (1). M. Rhys Davids n'est pas éloigné de croire que ce passage a été interpolé par le traducteur pâli (2). Mais la conversion même de Ménandre au bouddhisme n'a rien d'invraisemblable. Plutarque, après avoir rapporté que ce prince mourut dans son camp, ajoute que les principales villes de l'empire se disputèrent ses cendres, pour rendre hommage à sa réputation de justice, et que, finalement, se les étant partagées à l'amiable, elles les déposèrent dans des monuments élevés à sa mémoire (3). C'est là un trait essentiellement bouddhique, qu'on croirait emprunté à l'histoire de Sakya Mouni et qui implique l'existence de nombreux stoupas dédiés à la mémoire de Ménandre.

Il est d'ailleurs avéré que, dans tout le nord-ouest de l'Inde, le paganisme classique fit place au bouddhisme (4). Le doute ne peut porter que sur la date de cette substitution. Quand, moins d'un siècle après Ménandre, les Scythes s'établirent dans le Penjab, ils n'apportèrent pas

---

(1) *Questions of Milinda*, VII, 7, 21.
(2) *Idem*, introduction, p. XXIV.
(3) Πολιτικα Παραγγελματα. Éd. Didot, t. II, p. 1002.
(4) C'est ce qu'attestent les sculptures du Gandhâra.

la religion du Bouddha, ils l'y trouvèrent établie et l'acceptèrent avec le reste de l'héritage des Grecs (1).

A l'encontre de cette conclusion, on a fait valoir que les divinités représentées sur les monnaies des rois indo-grecs appartiennent toutes au panthéon hellénique et que l'image du Bouddha apparait seulement sous les Indo-Scythes. Mais jamais les Bouddhistes ne proscrivirent la représentation ni même ne contestèrent la réalité des dieux qui se trouvaient sur leur chemin; ils se bornèrent à en faire des êtres un peu plus rapprochés de l'homme et soumis, comme lui, à la loi de l'universelle nature. Les divinités helléniques se maintiennent d'ailleurs dans tout le monnayage indo-scythe, à une époque où personne ne nie plus la prédominance du bouddhisme. Il est très vrai que l'image du Bouddha ne se montre pas sur les monnaies antérieurement au règne de Kanichka. Toutefois, nous savons qu'on s'est longtemps abstenu chez les Bouddhistes de reproduire les traits du Maitre : dans toutes les sculptures antérieures à notre ère, il n'est jamais figuré que par un symbole : trône vide, parasol, triçul, une paire de pieds, l'arbre sacré ou la Roue de la Loi. Or, sur une monnaie de Ménandre, le revers est précisément occupé par la représentation de cette roue, qui rèmplace, ici, l'image ordinaire d'une divinité, et sur certaines pièces, le titre habituel du souverain,

---

(1) Kanichka lui-même, dont la tradition a fait un des propagateurs les plus zélés du bouddhisme, semble avoir appartenu d'abord à la religion de Zoroastre, si l'on en juge par les monnaies où il nous apparait dans son costume royal, étendant la main sur un pyrée iranien, et aussi par les légendes où il prend le titre de ΜΑΣΔΟΟΝΑΝΟ, que Cunningham traduit par « Mazdéen », c'est-à-dire « adorateur d'Ahoura Mazda ». (*Babylonian and Oriental Record*, t. II, p. 44.)

Tradata (*Sôter*) est remplacé par la dénomination de *Dhramika* (pour *Dharmika*), que le graveur grec a traduite, dans la circonstance, par *Dikaios* (Juste), mais qui se rend plus exactement par « Fidèle à la Loi », expression essentiellement bouddhique (1).

On a quelque peine à comprendre comment cette société grecque, légère et raffinée, fière de son passé, tout imprégnée d'une culture qui implique une conception sereine et optimiste de la vie, en vint à se jeter dans les bras d'une religion de renoncement et de désespérance, où l'idéal s'incarne dans l'ascète et non plus dans le héros, où le but devient l'anéantissement de la personnalité en un sommeil sans rêves, et non plus son épanouissement dans la radieuse clarté des Champs Élyséens. Cependant, un phénomène analogue n'allait-il pas bientôt se produire en plein Occident?

---

(1) Dans un récent article du journal de la *Royal Asiatic Society* (avril 1897), M. L.-A. Waddel a soulevé des objections contre l'identification du roi Ménandre avec le héros du Milinda Panha. Il fait valoir que, dans certaines traditions du bouddhisme septentrional, le souverain converti par Nâgasêna se nommait Nanda ou Ananta, et, s'appuyant sur divers détails de la version pâlie elle-même, il en conclut que le prince en question pourrait bien être un roi de l'Orissa ou du Bengale. A cela nous répondrons que le rôle attribué à Milinda dans les dialogues du Milinda Panha a pu être également prêté à d'autres souverains dont on voulait raconter la conversion édifiante. Mais il n'en est pas moins évident que, dans la pensée de l'auteur du Milinda Panha, il s'agissait bien de Ménandre, le roi des Yavanas qui régnait à Euthydêmia, dans le Penjab. D'ailleurs, M. Rhys Davids offre d'excellentes raisons pour faire remonter l'original de la version pâlie au premier siècle de notre ère, c'est-à-dire à une époque où les souvenirs de Ménandre étaient encore vivants, alors que, de l'aveu de M. Waddel, l'existence de la version chinoise à laquelle il fait allusion ne peut être établie qu'au cinquième siècle après Jésus-Christ.

Les Grecs de l'Inde se trouvèrent en proie, trois siècles avant leurs cousins d'Europe, à la crise morale qu'engendre dans les âmes de haute culture la prédominance des jouissances matérielles et l'impuissance des anciennes croyances à satisfaire les besoins de la raison et du cœur. Le bouddhisme s'offrit à point pour fournir un refuge à ces désabusés, qui, comme Ménandre, trouvaient l'Inde « vide ». Ils y rencontrèrent la paix de l'âme, mais ce fut peut-être aux dépens de l'activité et de l'énergie qui allaient leur devenir plus nécessaires que jamais pour lutter contre les éléments désorganisateurs au dedans et au dehors.

Que Ménandre ait terminé ses jours, comme Charles-Quint, dans la paix d'un monastère, ou comme Marc-Aurèle, dans le tumulte d'un camp, il ne nous apparaît pas moins le symbole de sa race et de son temps. Pour mettre dignement en lumière cette grande figure qui s'esquisse dans la pénombre du passé, l'histoire ne suffit guère : il faudrait le talent d'un romancier comme Bulwer Lytton ou Ebers, d'un poète comme Edwin Arnold, d'un librettiste comme Richepin. Ajouter un chapitre à la psychologie des peuples, en personnifiant le conflit du génie hellénique avec l'âme indienne, — montrer comment les fiers successeurs des compagnons d'Alexandre et la non moins orgueilleuse descendance des brahmanes deux fois nés communièrent dans l'évangile d'humilité et d'amour prêché par le doux ascète de Kapilavastou, — faire la part de l'éternel féminin en opposant une Sacountalâ ou une Izeil au double type que la civilisation grecque a partout porté avec elle : l'épouse et la courtisane, — grouper enfin tous ces éléments autour d'une des physionomies les plus attirantes et les

plus énigmatiques de la royauté indo-grecque, — dans un cadre fourni par le mélange de deux civilisations aussi complexes et aussi disparates que celles de la Grèce et de l'Inde à l'apogée de leur épanouissement, — n'est-ce pas un sujet bien fait pour tenter un écrivain de talent, dans un siècle aussi favorable que le nôtre aux restitutions archéologiques?

Même sur le terrain historique, l'élément tragique ne ferait pas défaut devant l'ombre grandissante que devaient projeter, comme plus tard en Occident, les « barbares » — Scythes, Parthes, Hindous — campés le long des frontières. Les dix mille Grecs de Ménandre, poignée d'hommes perdus dans un coin de l'Asie au milieu de races étrangères, isolés de la mère patrie, comme les compagnons de Gordon à Khartoum et d'Émin dans le Soudan, par toute la profondeur d'un continent hostile, devaient instinctivement sentir que leurs victoires n'auraient pas de lendemain. Or, je ne connais rien de plus mélancolique que les dernières floraisons d'une race qui s'éteint ou d'une société qui s'écroule, quand elle commence à prendre conscience que l'avenir lui échappe. Puissent ces angoisses être épargnées à nous et à nos enfants!

Les Indo-Grecs étaient donc condamnés. Mais une civilisation ne périt jamais tout entière et la culture classique, qu'ils avaient importée dans l'Inde, laissa derrière elle plus d'un germe qui devait fructifier chez leurs successeurs.

PREMIÈRE PARTIE

DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS L'ART DE L'INDE

Quand on compare les créations modernes du génie indien avec ses productions d'antrefois, il semble que son histoire se résume en une longue décadence.

Dans le domaine de la religion, de la philosophie, de la poésie lyrique, de l'épopée, du drame, de la comédie, de la grammaire, ses productions les plus antiques sont aussi les plus parfaites, celles qui se distinguent par les conceptions les plus profondes, les sentiments les plus élevés, l'intérêt le plus soutenu, le goût le plus pur, et ces qualités se perdent à mesure qu'on descend la pente des siècles, pour aboutir aux mièvreries littéraires, aux subtilités scolastiques, aux pratiques superstitieuses de l'Inde moderne.

Un phénomène identique se constate dans le domaine des beaux-arts. Même si l'on tient compte des renaissances architecturales qui se sont succédé, dans l'Inde, sous l'influence des mahométans et des jainas, l'art de bâtir n'y a rien produit de plus original ni de plus grandiose que les monuments bouddhiques par lesquels il débute dans la vallée du Gange à la veille de notre ère.

La sculpture n'y a plus jamais atteint le niveau des œuvres qui marquent sa première floraison dans le bassin de l'Indus. La peinture elle-même n'a fait qu'y dégénérer depuis l'époque où des artistes anonymes composaient, à Adjantâ, des fresques dont nous ignorons les antécédents.

Cependant, on aurait tort d'en conclure que la culture intellectuelle, morale et artistique de l'Inde, telle qu'elle nous apparait à son apogée, soit due à une éclosion brusque et spontanée, ou encore qu'elle ait été subitement engendrée par un afflux d'influences étrangères. De même que la compilation des hymnes védiques laisse entrevoir derrière elle, grâce aux travaux des indianistes, de longs siècles d'élaboration et de remaniements, ainsi les plus anciens monuments lapidaires attestent, chez leurs auteurs, des inspirations et des procédés qui n'en étaient pas à leur début.

Les plus anciens monuments de l'Inde.

Il y a d'ailleurs une excellente raison pour que nous ne connaissions rien des monuments antérieurs au troisième siècle avant notre ère : c'est que, selon toute apparence, ils étaient en bois et en pisé. Les écrivains classiques s'accordent à dire qu'à l'époque où Alexandre pénétra dans l'Inde, celle-ci ne possédait pas encore de bâtisses en pierre (1), et leur témoignage est confirmé

(1) Mégasthène rapporte que les murs de Patalipoutra étaient en bois (STRABON, XV, I, 36). — Euphorion, le bibliothécaire d'Antiochus, dit que les Mauryas habitaient des maisons de bois (cité par

par les bas-reliefs des derniers siècles avant Jésus-Christ (1).

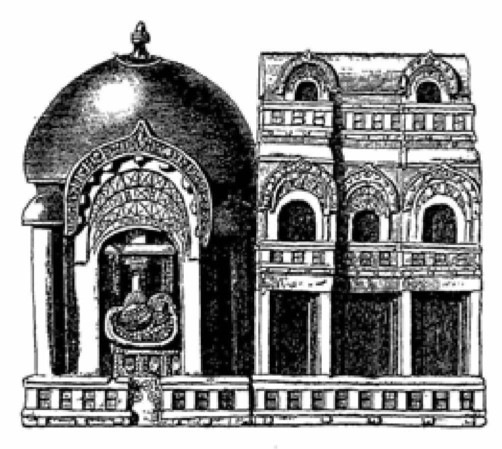


FIG. 7. Temple et palais, d'après un bas-relief de Bharhut.
(FERGUSSON, *History of Indian Architecture*, fig. 91.)

Il est possible que l'utilisation de la pierre dans les constructions soit due à une influence étrangère. Mais, en tout cas, les formes que nous présentent les plus anciens monuments de l'Inde, sont incontestablement originaires du pays même. On peut ajouter qu'elles révèlent leurs antécédents dans ce que James Fergusson appelle « un effort laborieux pour passer du bois à la pierre (2) ».

CUNNINGHAM, *Coins of Ancient India*. 1891, p. VII). — Arrien signale que le bois remplaçait la brique et le pisé dans la construction des villes indiennes bâties près des rivières (*Indica*, X).

(1) Voy. les sculptures reproduites dans SIR A. CUNNINGHAM, *The Bhilsa Topes*. Londres, 1854. — ID., *The Stupa of Bharhut*. Londres, 1879. — ID., *Mahâbodhi*. Londres, 1892. — JAMES FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*. Londres, 1873, etc.

(2) « A wooden style painfully struggling into lithic forms. » JAMES FERGUSSON, *History of Indian and Eastern Architecture*. Londres, J. Murray, 1891, p. 49.

Les plus anciens monuments dont l'Inde ait gardé des vestiges peuvent être classés de la sorte :

1° Les *lâts*, colonnes isolées, jouant un rôle analogue à celui que remplissent ailleurs le mât, l'obélisque, la stèle, le *menhir*, le *perron*. Ils se dressaient à l'entrée des sanctuaires, marquaient des emplacements consacrés, recevaient les inscriptions et les édits. Leur fût, qui allait en s'amincissant vers le sommet, rappelait le tronc élancé du pin ou du palmier. Ils se terminaient d'ordinaire par un chapiteau qui supportait une figure d'animal : tigre, lion, éléphant. Les premiers lâts que nous connaissions sont ceux que le roi Açoka fit élever, dans la seconde moitié du troisième siècle avant notre ère, après sa conversion au bouddhisme, pour y inscrire les préceptes de sa nouvelle foi.

2° Les *tchaityas*, ou temples à reliques, assez semblables dans leur aménagement aux églises chrétiennes.

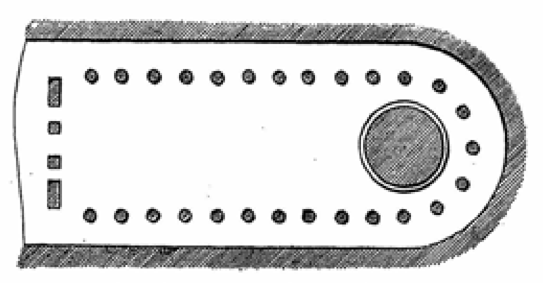


FIG. 8. Plan d'un tchaitya (Bhaja).

Ils comprennent d'abord une nef centrale qui est recouverte d'une voûte en berceau surhaussé et qui se termine en une abside semi-circulaire. Au milieu de cette abside s'élève l'autel aux reliques qui est le tchaitya proprement dit (appelé *dâgaba* à Ceylan). Deux bas côtés qui se

rejoignent derrière le chœur courent parallèlement à la grande nef, dont ils sont séparés par des rangées de piliers ou de colonnes. Dans l'axe de chaque nef s'ouvre une porte ; le jour pénètre par une large baie semi-circulaire, aménagée au-dessus de la porte principale et quelquefois fermée par une cloison à claire-voie.

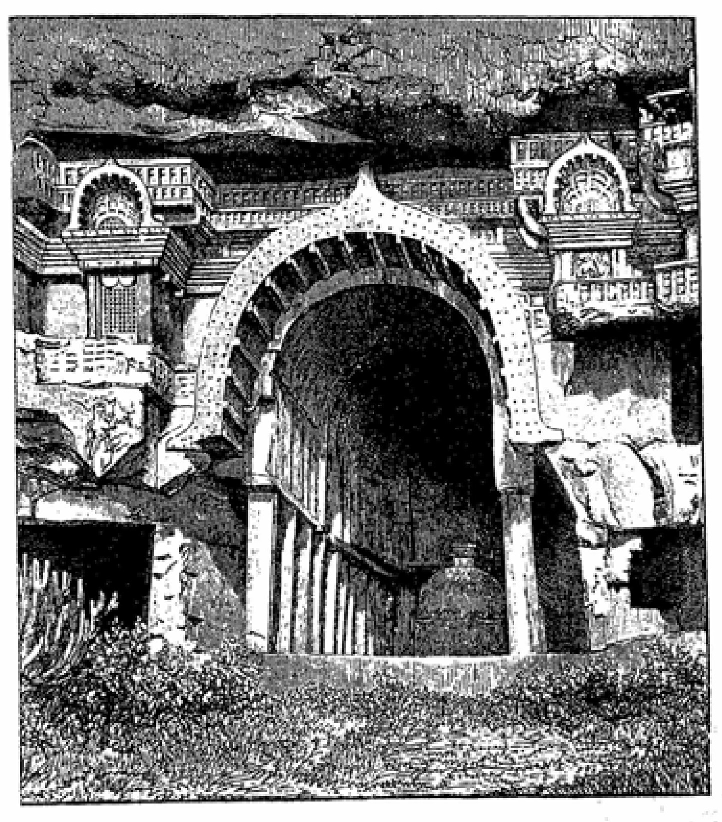


Fig. 9. Tchaitya de Bhaja.
(Fergusson, *History of Indian Architecture*, fig. 46.)

Les seuls tchaityas qui nous soient parvenus à l'état complet sont creusés dans le roc; le plus ancien, au Behar, porte une inscription datée de la douzième année du roi Açoka, soit 264 ou 260 ans avant notre ère. Toutefois, il est probable que ces sanctuaires souterrains sont simplement la copie de temples analogues qui existaient en plein air et il n'est pas difficile de constater que leurs prototypes devaient être construits en bois. En effet, on voit reproduits sur la voûte, non seulement les arbalétriers arqués et les chevrons transversaux d'une toiture en bois, mais encore, parfois, jusqu'aux clous et aux chevilles de la charpente primitive.

L'ouverture du portail est recouverte d'une arche en fer à cheval, revêtant les extrémités des chevrons. Des deux côtés, à la naissance de l'arche, une projection simule une gouttière; au sommet, l'arc extérieur se renfle en accolade formant une sorte de gâble.

Au premier abord, on croirait être devant une œuvre mauresque, n'était l'âge nettement déterminé de ces excavations.

M. Fergusson a montré comment cette arche était naturellement issue des toits en bambous qui recouvrent les habitations représentées dans les plus anciens bas-reliefs et qui se retrouvent encore aujourd'hui dans certaines régions de l'Inde (1). Le renflement qui donne à l'arc extérieur son aspect ogival, représente, soit l'about

(1) *Indian Architecture*, p. 105, note 2. — L'explication a été développée par M. W. Simpson (*Transactions of the Royal Institute of British Architects*, vol. VII, pp. 248-249).

d'une crête originairement surajoutée au toit semi-circulaire en vue de faciliter l'écoulement des pluies, soit simplement l'extrémité des bambous reliés en faisceau à la partie supérieure.

3° Des *vihâras*, vraies ruches monastiques de cellules, parfois à plusieurs étages, qui s'alignent autour d'un préau, sur lequel s'ouvrent des lieux de réunion et des chapelles. De même que les tchaityas, presque tous les vihâras dont on a retrouvé les traces sont creusés dans le roc. Récemment, toutefois, on a découvert dans le Penjab les ruines de monastères bâtis, à la surface du sol, dans une époque qu'on croit assez voisine des commencements de notre ère; leurs débris ont livré de nombreuses sculptures actuellement déposées dans les musées de Lahore, de l'*Oriental Institute*, à Woking, en Angleterre, de l'*Indian Museum*, à Londres, etc.

4° Les *stoupas* ou *topes*, épaisses calottes de maçonnerie, posées à plat sur un soubassement circulaire. Ils supportaient à leur point culminant un petit édicule à reliques en forme d'autel, le *ti*, abrité par trois parasols superposés, ce qui est, dans l'Inde, l'insigne de la souveraineté. Tout à l'entour courait une balustrade de pierre à claire-voie, qui était ornée de sculptures et coupée de portes monumentales.

Les parties les plus antiques de ces stoupas, notamment à Bharhout et à Bouddha Gaya, remontent, suivant Cunningham et Fergusson, au troisième siècle avant notre ère. Ils doivent évidemment leurs formes aux tumuli que, dès une époque antérieure au bouddhisme, on élevait, soit à titre commémoratif, soit pour contenir

les cendres des rajahs et des personnages illustres (1). Quant aux balustrades et aux portes, elles reproduisent directement, avec leurs piliers et leurs architraves, la palissade dont les poutres équarries s'emboitaient à angle droit.

Les parasols, tout en se pétrifiant, gardèrent d'abord leur physionomie originaire. Mais, peu à peu, les différentes parties du monument se transformèrent (2). Le soubassement grandit en importance; le tumulus proprement dit devint une tour à coupole; le ti s'enfonça vers la base; les parasols, croissant en nombre et en dimension, nécessitèrent de légers piliers pour supporter et relier les pavillons; on en arriva ainsi peu à peu, d'une part, à la colonne en forme de télescope, où des balcons circulaires, voire de simples cercles de pierre, rappellent seuls les anciens parasols, d'autre part, au kiosque surmonté de toits en retrait, qui a fourni le type bien connu de la pagode chinoise.

Les différentes étapes de cette dernière transformation ont été nettement établies par M. W. Simpson, qui a trouvé dans le petit Thibet les chainons intermédiaires (3).

---

(1) Dans un de ses derniers entretiens, le Bouddha prescrit que ses restes soient traités comme ceux des rajahs tchakravartins, dont les cendres sont déposées sous des dâgabas dans un carrefour (*Mahâ-Parrinibbâna-Sutta*, traduction de M. Rhys-Davids).

(2) Voy. pour les stoupas du nord-ouest l'ouvrage de Wilson, *Ariana antiqua*, in-4°. Londres, 1841, pl. II à IX.

(3) *Origin and Mutation in Indian Architecture*, dans les *Transactions* du *Royal Institute of British Architects*, vol. VII (nouv. sér.), 1891, pp. 225 et suiv.

Il est, du reste, assez naturel que, dans un pays de montagnes, le toit ait été appelé à remplir le rôle symbolique joué par le parasol dans les plaines brûlantes de l'Inde.

Les deux écoles d'Art dans l'Inde antique.

Ce n'est pas que, dans toute la première période de l'architecture indienne, n'apparaissent des traces d'influences exotiques. Le chapiteau des lâts et des colonnes prend fréquemment, comme en Perse, la forme d'une cloche ou plutôt d'un calice renversé; leur couronnement est formé par les bustes d'animaux adossés qui achèvent de caractériser l'ornementation de la colonne persépolitaine. D'un autre côté, à Bharhout, à Bouddha Gaya, à Sanchi, la sculpture des bas-reliefs, par l'incorrection naïve de ses personnages, le fouillis de ses scènes, son dédain des proportions et des plans, son ignorance des lois de la perspective, offre une parenté incontestable avec les produits ultérieurs de l'art perse sous les Sassanides, bien qu'elle l'emporte de beaucoup par la vigueur de l'expression et la fidélité des détails, surtout dans les représentations de plantes, d'animaux et d'édifices.

On est parti de là pour qualifier cet art d'indo-perse. Me sera-t-il permis de critiquer l'emploi du terme? Au troisième siècle avant notre ère, il n'existait chez les Perses rien de semblable aux bas-reliefs des stoupas bouddhiques. Ce qui nous est parvenu des sculptures achéménides, avec leurs longues théories de personnages qui gravissent les rampes des palais ou se déroulent sur les flancs des rochers, forme un art raide, compassé,

abstrait, presque académique. Les données primitives y sont assyriennes. Mais on y sent la main de la Grèce, sinon dans le choix des types, du moins dans l'ordonnance et la facture des bas-reliefs, la disposition des personnages, le modelé des vêtements. Cette influence ne fit que grandir avec la conquête macédonienne, et, à l'époque où Açoka régnait sur l'Inde, l'hellénisme dominait dans toute la haute Asie, comme en témoignent surabondamment les monnaies de l'époque.

Sans doute, l'Inde adopta l'ornementation du chapiteau persépolitain. Mais cet emprunt est-il suffisant pour qu'on puisse parler d'un art indo-perse? A côté de ce motif, nous trouvons, dans les plus vieux monuments de l'Inde, des thèmes qui se rattachent directement à l'art grec : l'acanthe, qui décore l'abaque sur les lâts d'Açoka, et les chapelets de perles, qui y forment la bordure du chapiteau. Bien plus, les bas-reliefs des stoupas contiennent des figures directement prises dans la mythologie classique : tritons, chimères, hippocampes. A Bouddha Gaya et à Bhaja, le dieu du soleil est figuré, comme Hélios, debout sur un char traîné, non par sept coursiers, comme le veut la poésie védique, mais par quatre, conformément à l'iconographie grecque (1). Il est possible que ces représentations figurées soient venues dans l'Inde en passant par la Perse. Elles n'en restent pas moins helléniques d'aspect et d'origine.

S'ensuit-il que nous devions substituer à la dénomination d'indo-perse celle d'indo-grecque? Pas davantage.

---

(1) *Archæological Survey of India*, t. III, pl. XXVIII.

La sculpture qui s'affirme dans le bassin du Gange dès le deuxième ou même le troisième siècle avant notre ère, est indienne et rien qu'indienne. Elle exprime, comme l'architecture, les résultats d'un travail qui, avant de s'attaquer à la pierre, s'est longtemps exercé sur le bois et qui a appliqué à ses nouveaux matériaux ses anciens thèmes, sinon ses anciens procédés. Ainsi s'explique sa tendance à entasser des personnages ou des objets dans toutes les parties du champ, le caractère naïf de sa mise en scène, la physionomie agitée et parfois disloquée de ses figures humaines, particularités qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours dans la sculpture sur bois de l'Extrême-Orient et qui se retrouvent dans les produits analogues de notre moyen âge.

D'ailleurs, pendant cette première période de l'art indien, le sculpteur bouddhiste, et c'est une ressemblance de plus avec notre moyen âge, a plutôt un but qu'un plan. Il vise plus à être compris qu'admiré. Il s'adresse moins au goût qu'à l'intelligence. Ce qu'il poursuit avant tout, c'est la propagande par l'image et, dès lors, il se préoccupe moins de satisfaire à des considérations esthétiques que de réunir, dans le plus petit espace possible, tous les personnages et tous les détails des scènes à représenter.

Cependant, si de la vallée du Gange nous nous dirigeons vers le nord-ouest de l'Inde, nous voyons apparaitre les vestiges d'une autre école artistique, celle-là beaucoup plus directement imprégnée de traditions classiques.

Déjà à Mathourà, sur la Jumna, on a découvert des bas-reliefs qu'on a voulu faire rentrer parmi les repré-

sentations figurées du bouddhisme, mais qui semblent se rattacher bien plus au culte de Silène, ou peut-être d'un dieu indou, Krichna, voire — comme le suppose M. Growse — Balarâma, la divinité tutélaire du district (1). Ce sont des scènes bachiques où l'on voit le personnage principal passer par toutes les phases de l'ivresse. Un autre groupe, exhumé par le général Cunningham dans les mêmes environs, représente le combat d'Hercule contre le lion de Némée (2). Il est assez curieux qu'on ait ainsi découvert côte à côte, dans le nord de l'Hindoustan, les traces des deux cultes que Mégasthène signalait dans l'Inde de son temps : l'un, celui de Dionysos, pratiqué par les habitants de la montagne, l'autre, celui d'Hercule, par ceux de la plaine (3).

C'est surtout aux environs de Peshawar, dans l'ancien district de Gandhâra, qu'on a retrouvé des vestiges de

---

(1) F.-S. Growse, *Supposed greek sculptures at Mathura,* dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal,* t. XLIV.

(2) *Archæological Survey of India,* t. XVII, pl. XXX.

(3) Strabon, XV, I, 58. — L'Hercule de Mégasthène est sans doute Çiva. — D'après M. Barth (*Religions de l'Inde,* p. 98), ce serait Dionysos qui représenterait Çiva, et Hercule figurerait Vichnou ou Krichna. Mais il faut observer que sur les monnaies, c'est OKPO, c'est-à-dire Çiva, qui se présente avec les attributs d'Hercule : la massue et la peau du lion. Les autres cultes que l'ambassadeur d'Antiochus mentionne après celui de Dionysos, sont ceux du Gange et de Ζεύς ὄμβριος, évidemment Indra. — Suivant le général Cunningham, Mégasthène n'a pas voulu parler de Dionysos, mais du Soleil ; le texte primitif aurait été Σοροαδειπος (Sourya Deva) et non Ὀινοποίος (fabricateur du vin). Voy. Cunningham, *Archæological Survey of India,* t. II, p. 129; t. XIV, p. 9.

l'art classique (1). On y a recueilli des débris de colonnes, de frises, de balustrades, de statues, qui représentent les personnages et les légendes du bouddhisme, plus ou moins habillés à la grecque, dans un décor où se marient les formes architecturales des deux styles. La colonne à ornementation persépolitaine est devenue rare. Elle est remplacée par le pilier ou la colonne d'ordre corinthien avec son chapiteau caractérisé par plusieurs rangées superposées de feuilles d'acanthe.

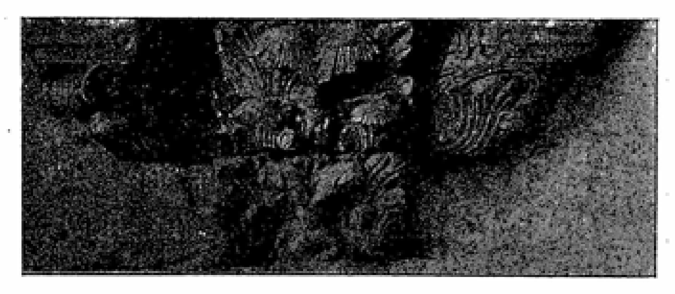


FIG. 10. Chapiteau du Gandhâra.
(D'après M. W. SIMPSON, *Journal of the R. Inst. of Architects*, 3e série, t. I, p. 98.)

Sur l'emplacement de Taxila, la première cité indienne qui accueillit Alexandre, on a trouvé, parmi les ruines d'anciens établissements bouddhiques, des bases de colonnes ioniques dont les moulures correspondent exactement à celles des colonnes qui décorent l'Érechthéon d'Athènes (2). On a également constaté la présence de

(1) Major COLE, *Græco-buddhist sculptures of Yusufzai*, dans la publication *Preservation of national monuments of India*.
(2) *Archæological Survey of India*, t. V, pl. XVII et XVIII.

colonnes doriques dans quelques temples hindous du Cachemire. Comme ces derniers ne paraissent pas antérieurs au VIIe ou même au VIIIe siècle de notre ère, il ne peut s'agir là que d'une survivance, mais c'est une survivance qui achève d'établir à quel point les styles classiques furent connus et appliqués dans le nord-ouest de l'Inde.



Fig. 11. Façade du temple de Martand.
(D'après une photographie récente.)

Parmi les statues exhumées au Gandhâra, il faut

signaler, en premier ordre, la Pallas du Musée de Lahore qui, sans être un chef-d'œuvre, est d'un style classique aisément reconnaissable (1). D'autres statues, recueillies à Taxila, figurent des personnages assis sur un trône, la tête ceinte du diadème à bouts flottants qui surmontait le front des rois grecs. Je rappellerai encore le célèbre groupe de Léocharès représentant le rapt de Ganymède, dont on a retrouvé dans le Penjab plusieurs copies. Des fragments de sculpture, montrant une sorte d'Hercule en lutte avec un dragon à buste humain, semblent copiés de la Gigantomachie qui figure sur la frise de Pergame (2). Quelques bas-reliefs exhibent des scènes bachiques plus grecques encore d'allure que les sculptures de Mathourâ. Dans une de ces scènes, des hommes à longue barbe, couronnés de fleurs, boivent en compagnie de nymphes peu vêtues (3). Ailleurs, nous voyons un Dionysos, monté sur un léopard, se promener dans les entrelacs d'une vigne, avec de joyeux personnages dont l'un fait jaillir le vin d'un pressoir (fig. 12). Puis

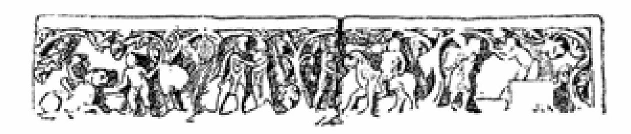


Fig. 12. Sculpture du Gandhâra.
(J.-L. Kippling. *Journal of the R. Inst. of Architects*, 3e série, t. I, p. 137.)

---

(1) Reproduite dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1889, t. LVIII, pl. VII.

(2) V. Smith, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1889, I, pl. IX, fig. 4.

(3) *Journal of the Royal Institute of British Architects*, 1894, t. I, p. 138.

ce sont des enfants qui traînent d'énormes guirlandes de fleurs ou qui montent des lions et des tigres, tous sujets avec lesquels nous a familiarisés l'art pompéien.

Un fait à noter dans les sculptures des stoupas qui appartiennent à la première période de l'art indien, c'est que la personne du Bouddha n'y est jamais représentée, soit que l'artiste ait craint l'idolâtrie des foules, soit qu'il ait répugné à reproduire avec les apparences de la vie les traits d'un être entré pour toujours dans le nirvâna. Dans l'art du Gandhâra, ces scrupules ont disparu. Le type du Bouddha est créé. Mais il n'est encore qu'imparfaitement hiératisé. A le voir circuler au milieu de ses disciples, drapé et coiffé à la grecque, — sans la chevelure crépue qui est devenue plus tard un de ses traits immuables et qui lui a fait attribuer une origine négroïde par certains archéologues, — on serait tenté de le prendre pour un philosophe échappé du Portique ou de l'Académie et, là où sa tête s'entoure du nimbe, pour un Apollon, à peine modifié, selon une ingénieuse remarque de M. Grünwedel, par l'allongement du lobe des oreilles (1). Même dans la plupart des cas où on le représente accroupi à l'orientale, l'attitude des mains, le traitement de la chevelure, la forme et les plis du vêtement qui couvre les deux épaules, la pureté du profil, l'expression du visage, rayonnant d'intelligence, de douceur et de

(1) *Buddhistische Kunst*, fig. 26, 27, 33, 44, etc.

sérénité, font songer aux plus beaux types de l'art alexandrin.



Fig. 13. Un Bouddha de Takht-i-Bahi
D'après une photographie de M.-W. Leitner.)

La sculpture du Gandhâra est-elle d'inspiration grecque, romaine ou byzantine ?

Le docteur Leitner, qui a recueilli sur place un grand nombre de ces sculptures et qui a été un des premiers à les mettre en lumière, leur a décerné le nom de gréco-bouddhistes. Le terme a été critiqué. Cependant, c'est encore un des meilleurs qu'on ait proposés, à moins d'imiter la sage réserve de M. Émile Sénart, qui se borne provisoirement à les désigner, d'après le nom du district, comme constituant l'art du Gandhâra.

La difficulté de classer cette école dans l'histoire géné-

rale de l'art est due surtout à l'absence des éléments nécessaires pour établir sa filiation et même son âge exact. Les inscriptions, fort rares, ne nous sont ici que d'un faible secours. Le seul morceau de sculpture qui porte une date — trouvé à Hashnagar, où il servait de socle à une statue du Bouddha — nous reporte à l'an 274 d'une ère inconnue, soit 214 après J.-C. s'il s'agit de l'ère de Gondopharès, soit 352 s'il s'agit de l'ère des Çakas (1). Dans un des stoupas de Manikyala, on a trouvé une inscription qui, d'après Fergusson, renfermerait le nom de Kanichka, ce qui nous reporterait au premier siècle après J.-C., et les plus anciennes monnaies recueillies dans d'autres ruines ne nous font remonter qu'un peu plus haut.

D'autre part, ces œuvres prises dans leur ensemble offrent une telle ressemblance avec l'architecture et la sculpture romaines des premiers siècles après J.-C., que la plupart des archéologues anglo-indiens tendent à expliquer leur présence, non comme un legs direct de la conquête hellénique et de l'occupation gréco-bactrienne, mais comme une importation de l'art romain, venu dans l'Inde soit par la route maritime d'Alexandrie et de la mer Rouge, soit par la voie terrestre de Baalbek et de Palmyre, soit même à travers le royaume des Arsacides.

Il m'est impossible d'entrer ici dans le détail de la controverse à laquelle ont pris part des critiques aussi compétents que MM. Fergusson, Cunningham, Leitner, W. Simpson, Vincent Smith en Angleterre, Ernest Curtius et Albert Grünwedel en Allemagne, Émile Sénart

---

(1) V. Smith, dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1889, première partie, pp. 144-146.

et A. Foucher en France (1). Il en résulte qu'on est assez bien d'accord pour attribuer à la majeure partie des productions gandhâriennes un caractère plus romain que grec. L'emploi fréquent de piliers décorés de panneaux et surmontés de chapiteaux corinthiens, la complexité et la richesse de ces chapiteaux, l'introduction, dans leur feuillage, de figurines humaines comme celles qu'on observe à Rome dans les chapiteaux des bains de Caracalla, ces particularités rappellent le style cosmopolite qui se répandit dans tout l'Empire sous les Antonins et qui se retrouve notamment dans les villes syriennes de l'époque.

D'autres détails semblent nous reporter à un temps moins reculé encore : l'existence — au moins dans la représentation des monuments — de portiques ou de colonnades dont les piliers sont réunis par des arches présentant alternativement la forme en ogive et la forme en fronton, comme dans le mur de Théodose Ier à Constantinople ; l'apparition de l'arche trilobée que l'Europe a

---

(1) En 1893, la question a fait l'objet, à l'Institut royal des Architectes britanniques, d'un débat approfondi, provoqué par une intéressante communication de M. WILLIAM SIMPSON, intitulée : *The classical influence in the Architecture of the Indus Region and Afghanistan*. (Extrait du *Journal of the Royal Institute of British Architects*, 1894, 3e sér., t. I.) — Voy. aussi JAMES FERGUSSON, *History of Indian architecture*. London, 1876. — V. SMITH, dans le *Journal of the As. Soc. of Bengal*, 1889, t. LVIII, pp. 141 et suiv. — A. GRÜNWEDEL, *Buddhistische Kunst*, pp. 73 et suiv. — ÉM. SÉNART, *Notes d'épigraphie indienne*, dans le JOURNAL ASIATIQUE, 1890, t. XV de la 8e série. — A. FOUCHER, *L'Art bouddhique dans l'Inde*, dans la REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Paris, 1894, t. II, p. 319, et les *Scènes figurées de la légende du Bouddha*, dans les ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE publiées par l'École des Hautes-Études (section des sciences religieuses). Paris, 1896, t. II, pp. 101 et suiv.

connue à une époque bien postérieure; la bordure en dents de scie qui orne les archivoltes des monuments sassanides; les oiseaux affrontés qui décorent les intervalles des arches, etc.



Fig. 44. Sculpture du Gand hâra.
(W. Simpson, *Journal of the R. Inst. of Architects*, 3e sér., t. I, p. 106.)

M. William Simpson a eu l'occasion de dessiner dans l'Afghanistan, à Hada près de Jellalabad, la base d'un petit stoupa aujourd'hui disparu. Elle se compose de deux stylobates superposés, le premier formé de colonnes trapues entre lesquelles sont sculptés des personnages accroupis, le second formé de deux autres rangées de ces colonnettes, cette fois superposées sans entablement intermédiaire et séparées entre elles par des niches à couronnement trilobé. L'entablement qui couronne le soubassement rappelle certaines corniches architravées gréco-latines et l'ensemble donne assez bien, à première vue, l'impression d'une œuvre classique. Cependant, le profil des moulures, les proportions des colonnes et le dessin des arches où le lobe central prend une forme lancéolée, font plutôt songer à une influence romane, voire d'un roman en route pour le gothique.

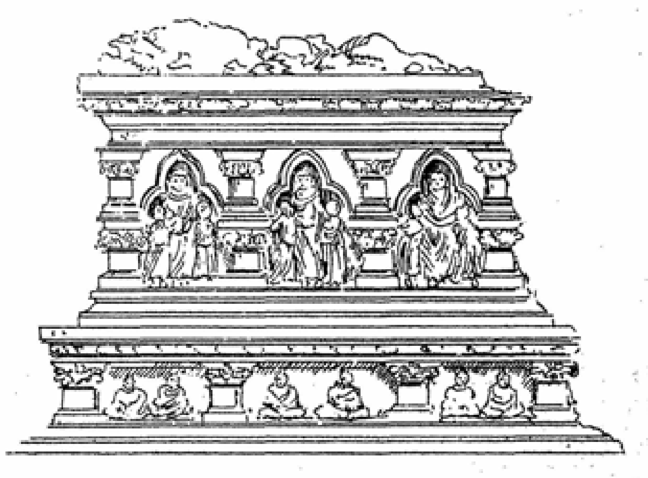


Fig. 15. Base d'un stoupa à Hada.
(*Journal of the R. Inst. of Architects*, 3e série, t. I.)

De même les sculptures, partout où elles reproduisent

des thèmes familiers à l'art classique, s'inspirent des interprétations qui dominaient à l'époque de la décadence. Ainsi les représentations de la mort du Bouddha et même les scènes bachiques font immédiatement songer aux banquets sculptés sur les derniers sarcophages du paganisme. Bien plus, il est impossible de mettre les bas-reliefs du Gandhâra en regard des sculptures qui ornent les sarcophages chrétiens des catacombes, sans être frappé d'un air de parenté entre les groupements un peu raides de personnages drapés à l'antique, qui tantôt se dirigent vers une figure centrale, tantôt s'alignent parallèlement dans des niches séparées par des colonnettes (fig. 14). Dans le même ordre d'idées, un des faits les plus suggestifs, c'est, sur un bas-relief représentant la naissance du Bouddha, la présence d'une image indéniable du Bon Pasteur, sculptée dans le panneau d'un pilier corinthien (voy. fig. 16).

De l'âge de l'école gréco-bouddhique.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on a fait varier, dans les limites les plus extrêmes, l'âge où fleurit l'école du Gandhâra. Voici un tableau qui montre l'étendue de ces divergences :

	DURÉE EXTRÊME.	PRINCIPALE FLORAISON.
Sir Georges Birdwood .	200 av. à 700 ap J.-C.	. . . .
Cunningham.	40 av. à 500 »	80 à 202 ap. J.-C.
E. Sénart.	1 av. à 200 »	100 à 150 »
W. Simpson	. . . .	100 à 273 »
Vincent Smith	1 av. à 600 ap. J.-C.	200 à 330 »
Fergusson	100 av. à 800 »	300 à 550 »
Phene Spiers	400 av. à 900 »	728 à 800 »

La conclusion incontestée qui se dégage de toutes ces opinions, c'est que, dans le nord-ouest de l'Inde, l'art local subissait l'influence classique aux premiers siècles de notre ère.

Mais n'est-il pas permis de serrer la question de plus près et de chercher à établir tout au moins les dates extrêmes ?

Les plus anciennes monnaies auxquelles ces œuvres se trouvent associées datent du roi Azès, que nous savons avoir régné dans le dernier tiers du premier siècle avant notre ère. Sans doute des trouvailles ultérieures peuvent nous reporter plus haut. Mais il est à observer que des monnaies de ce prince ont été rencontrées en place dans les ruines de Taxila, où l'on s'accorde à placer les vestiges les plus anciens de l'architecture bouddhique (1).

D'autre part, au commencement du cinquième siècle après J.-C., le pèlerin chinois Fa Hian trouvait encore la religion du Bouddha en pleine prospérité au Gandhâra. Mais à l'époque de Hiouen-Thsang (629-648), elle avait à peu près disparu de la région. Il est probable que sa décadence a commencé dès la fin du cinquième siècle, quand le bouddhisme se trouva aux prises avec la réaction brahmanique qui se produisit au nord-ouest sous le dernier roi des petits Hue-tchi et au sud sous le légendaire souverain d'Oudjain, Vikramâditya.

C'est donc entre ces deux dates — le premier et le

---

(1) CUNNINGHAM, *Archæological Report*, t. XIV, p. 9. — Sir A. Cunningham a retrouvé à Taxila les ruines de vingt-cinq stoupas, vingt monastères et neuf temples.

septième siècle de notre ère — qu'il faut distribuer les œuvres du Gandhâra (1).

Tout porte même à croire qu'on doit se rapprocher de la première date plutôt que de la seconde, si l'on veut déterminer l'époque où cette école a atteint son principal épanouissement.

En effet, il serait assez imprudent de fixer l'âge des productions gandhâriennes d'après leur ressemblance avec certaines manifestations de l'art occidental, quand il s'agit de détails qui peuvent s'expliquer comme une production spontanée du génie indien : l'arc ogival, la niche trilobée (2), l'arcature, la coupole hémisphérique. On doit

---

(1) Un fait semble indiquer que l'activité créatrice du bouddhisme n'avait pas encore disparu après le passage de Fa Hian. Celui-ci affirme, en effet, qu'on n'a pu prendre copie de l'ombre laissée par le Bouddha à Nagaherra. Or, le biographe de Hiouen-Thsang mentionne une représentation figurée de cette ombre, qui montre le Bouddha foulant aux pieds un dragon. (Voy. FOUCHER, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1894, t. II, p. 329, note.) — Mais rien ne nous dit que cette œuvre révélait encore quelque influence classique. W. Simpson a remarqué que les statues colossales de Bamian appartenaient au style purement indien, et constaté l'absence de toute inspiration classique dans les grottes bouddhiques situées au nord de l'Hindou-Koush. A Haibad, dans la même région, il a trouvé des grottes dont le plafond imite des dômes de construction franchement sassanides. (*Transactions of the R. Inst. of British Architects*, t. VII, pp. 254 et suiv.)

(2) Suivant Fergusson, l'arche trilobée, qui se rencontre surtout dans les temples hindous du Cachemire, serait due à la combinaison de la voûte en plein cintre qui recouvre la nef principale des tchaityas avec les voûtes en quart de cercle des bas côtés. M. W. Simpson, de son côté, s'est demandé s'il ne fallait pas y voir une imitation de l'auréole obtenue, autour de la figure du Bouddha, par la superposition du nimbe circulaire au nimbe en amande. Ces deux nimbes, en se combinant, auraient fourni la forme des niches trilobées qui

d'ailleurs tenir compte, quand nous parlons ici d'arches et même de coupoles, qu'il s'agit toujours d'arcs à joints horizontaux évidés dans des constructions en encorbellement. La voûte de construction proprement dite, l'arc à joints convergents, ne se rencontre que dans les derniers temps de la période bouddhique (1).

De même, pour ce qui concerne la sculpture, il est superflu de supposer ici des inspirations gothiques ou byzantines, voire de nous tourner vers les catacombes de Rome. L'art chrétien des catacombes n'est pas né spontanément et d'un seul jet dans le sous-sol de la Ville Éternelle. Il se borne à christianiser des formes qui avaient prévalu, au troisième siècle, dans toute l'étendue de l'Empire et qui s'étaient surtout développées en Orient; quand la tradition hellénique s'y fut altérée graduellement au contact de l'Égypte, de la Perse et de la Syrie.

Pas n'est besoin, à cet égard, de descendre jusqu'au quatrième ou même au troisième siècle. Les sujets bachiques traités par les artistes du Gandhâra rappellent étonnamment, comme je l'ai fait remarquer plus haut, les thèmes des fresques pompéiennes, qui sont déjà des œuvres de décadence. Si, dans une peinture d'Adjantâ, on a constaté la présence d'un personnage habillé en soldat romain du troisième siècle, ailleurs une procession de

---

apparaissent de bonne heure dans l'iconographie bouddhiste, et ces niches, à leur tour, seraient devenues le type du temple. Ne serait-il pas plus simple de voir dans les voûtes trilobées un agrandissement de la niche taillée en trilobe pour suivre le contour des épaules et de la tête du Bouddha ?

(1) Cunningham, *Mahabodhi*. Appendice A : *Arches and Vaults*.

démons, à visage bestial, qu'on croirait descendue d'un portail gothique, est escortée par trois soldats dont l'accoutrement, comme le reconnait M. Vincent Smith, est bien « grec et non romain » (1). Même le « Bon Pasteur » où l'on a voulu trouver la signature d'une importation chrétienne, se ramène à l'image de Mercure criophore, qui, à son tour, trouve son prototype, de beaucoup antérieur à notre ère, dans certaines représentations figurées de sacrificateurs phéniciens et chypriotes portant un bélier sur les épaules (2).



FIG. 16. Sculpture du Ghandhâra.
(GRÜNWEDEL, *Buddhistische Kunst*, fig. 44.)

(1) Ce bas-relief, qui est au Musée de Lahore, se trouve reproduit dans le volume de M. Grünwedel (fig. 29).

(2) PERROT et CHIPIEZ, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité,* t. III, fig. 307, 308, 402.

L'introduction de petits personnages parmi les acanthes des chapiteaux corinthiens se constate, bien avant Caracalla, dans l'architecture perse, et l'on peut se demander si, ici encore, ce n'est pas l'Inde à qui reviendrait l'initiative (1). Comme le remarque judicieusement M. Sénart, l'habitude de représenter le Bouddha sous l'arbre de la science devait favoriser l'idée de le transporter sous le feuillage des chapiteaux (fig. 10). Quant aux ornements en dents de scie, où M. Phene Spiers veut absolument reconnaître une importation sassanide, je ferai observer qu'ils se rencontrent déjà à Ayazim, en Phrygie, dans l'archivolte d'un tombeau antérieur à l'invasion d'Alexandre (2).

Rien de tout ceci ne nous empêche d'attribuer au deuxième siècle de notre ère les principales œuvres de l'art gandhârien. C'est la date à laquelle s'arrête notamment M. Émile Sénart, en faisant remarquer que dans l'Inde occidentale l'image du Bouddha se montre pour la première fois parmi les bas-reliefs d'Amaravati. « Nous avons donc là, écrit-il, le *terminus ad quem* où déjà l'art bouddhiste du nord-ouest avait fixé ses traditions et largement étendu son influence dans le sud du pays (3). » Or on est à peu près d'accord aujourd'hui pour placer la construction d'Amaravati dans la première moitié du deuxième siècle après J.-C.

Où je ne puis plus suivre le savant indianiste français, c'est quand il attribue l'origine de l'art gandhârien à une

---

(1) Ce thème apparait déjà à Warka, dans un chapiteau que M. Dieulafoy attribue à l'art parthe. (*L'Art antique de la Perse*, t. V, p. 27.)

(2) Perrot et Chipiez, *L'Art dans l'Antiquité*, t. V, p. 92.

(3) *Journal asiatique* de 1890, t. XV de la 8e série, p. 150.

impulsion iranienne. A l'en croire, les Arsacides, s'étant assimilé les éléments de la culture grecque, les auraient transmis à l'Inde vers le commencement de notre ère par l'intermédiaire des dynasties indo-parthes et indo-scythes.

La condition des arts plastiques sous les Arsacides n'est guère de nature à encourager cette explication. Les archéologues qui ont fait une étude spéciale de l'art perse, notamment MM. Perrot et Dieulafoy, sont d'accord pour nous dépeindre le règne de cette dynastie comme une période d'affaissement et de barbarie artistiques. « Les conquérants scythes, écrit M. Dieulafoy, en entrant sur la scène, n'apportent avec eux ni une idée, ni une forme, ni un ornement nouveau (1). » La décadence s'accentue surtout aux approches de notre ère. La sculpture devient de plus en plus lourde et incorrecte; on dirait d'un art retombé en enfance. Quand viendra la renaissance, ce sera sous les Sassanides, c'est-à-dire au troisième siècle de notre ère.

Comment donc les Arsacides auraient-ils pu donner ou transmettre à l'Inde ce qu'ils n'avaient pas eux-mêmes? Leur apport consiste tout au plus dans l'introduction des divinités iraniennes, qui se montrent dans le monnayage des Indo-Scythes. Mais celles-ci, aussitôt leur apparition, se coulent dans un moule grec que nous n'avons aucune raison de croire descendu de l'Iran, puisqu'il apparaît

---

(1) *L'Art antique de la Perse*, t. V, p. 6. — GEORGES RAWLINSON est tout aussi sévère : « Les restes de l'art parthe, écrit-il, sont lourds, grossiers, privés de toutes les qualités artistiques les plus élevées. » *The sixth Oriental monarchy*. Londres, 1873, pp. 396-397.

identique dans tout le monnayage indo-bactrien, depuis les premiers temps de l'invasion hellénique, tandis que les monnaies des Arsacides nous révèlent des types tout différents.

Le fait vaut la peine qu'on s'y arrête. En réalité, c'est l'art monétaire qui peut le mieux nous éclairer sur les origines et les vicissitudes de l'école du Gandhâra, précisément parce qu'il présente pendant toute cette période une évolution entièrement ininterrompue et surabondamment documentée.

L'influence de l'Art hellénique dans le monnayage et la gravure.

L'Inde antique nous a laissé de nombreux lingots d'argent découpés en forme de dominos, qui ont dû constituer son premier instrument d'échange monétaire. Parmi ces pièces, le plus grand nombre ont été marquées en creux de symboles frappés — et parfois surfrappés — au poinçon, soit par les marchands qui les émettaient et qui en garantissaient ainsi le poids exact, soit par les autorités des territoires où elles circulaient (1). Ce sont exactement les procédés qu'on retrouve antérieurement à l'émission de la monnaie proprement dite, en Égypte, en Perse, en Grèce, dans tout le bassin oriental de la Méditerranée. L'Inde les a-t-elle reçus de l'Occident au cours des siècles qui précédèrent l'invasion

---

(1) Edw. Thomas, *The earliest Indian Coinage,* dans le tome IV (nouv. série) de la Numismatic Chronicle.

d'Alexandre, ou a-t-elle été amenée spontanément par d'identiques nécessités commerciales, d'abord à tailler en petits fragments uniformes le métal le mieux fait pour servir de commune mesure des valeurs, ensuite à revêtir ces fragments de véritables contremarques, qui évitaient aux parties contractantes la complication de pesées et d'essayages incessants?

La seconde hypothèse est la plus probable, si l'on considère que les symboles imprimés sur les lingots sont absolument propres à l'Inde et que le poids de ces pièces ne se rapporte pas à l'unité de mesure adoptée par les peuples de l'Occident (1).

L'existence d'une monnaie d'argent et même de cuivre est, du reste, attestée par les Instituts de Manou. Dans les soutras bouddhiques, on applique aux pièces d'argent le surnom d' « antiques », *pourâna*. Cunningham suppose que cette dénomination leur fut décernée en opposition avec le monnayage introduit par les Grecs, et cependant la tradition veut qu'elles l'eussent déjà reçue au temps du Bouddha (2). Quant à l'or, il semble n'avoir été monnayé que plus tard. C'est en poudre d'or que la satrapie de l'Inde payait son tribut à Darius (3). D'un autre côté,

---

(1) L'unité de mesure, pour les monnaies comme pour les poids, semble avoir été à l'origine les *rati*, graines pesant de 11 à 12 centigrammes; quatre-vingts *ratis* formaient le *pana* de cuivre, soit 9gr,33, et trente-deux *ratis*, le *karsha* d'argent, soit 3gr,70, alors que chez les Grecs le *chalque* de cuivre pesait 11gr,60 et la *drachme* d'argent environ 4gr,30.

(2) A. CUNNINGHAM. *Coins of ancient India*, p. 3.

(3) HÉRODOTE, III, 94.

Quinte-Curce rapporte qu'Alexandre reçut du rajah Omphis un présent de 80 talents en argent *marqué* [*signati argenti*] (1).

Ce que l'Inde n'a pas trouvé d'elle-même, ce qu'elle a, selon toute apparence, emprunté à la Grèce, c'est l'usage de monnaies émises par l'autorité publique, qui portent en relief le portrait ou du moins le nom du souverain, avec des images ou des symboles fournis par les cultes locaux. Sophytès, le contemporain d'Alexandre, fut le premier souverain indien qui, quelques années après l'invasion macédonienne, fit frapper des pièces portant son portrait. Imitées du monnayage séleucide, elles sont d'un beau travail. Au droit, la tête du rajah casquée et couronnée de laurier; au revers, un coq avec un caducée (2).

Cet usage, toutefois, ne se répandit que fort lentement dans les États indigènes. Il est à remarquer qu'on ne possède aucune monnaie du puissant roi Açoka, ce qui paraît indiquer qu'au troisième siècle avant notre ère, la monnaie anonyme était encore seule en usage dans l'empire des Mauryas (3).

Une vieille légende bouddhique raconte qu'un mar-

---

(1) Quinte-Curce, VIII, 12.

(2) Percy Gardner, *Greek and Scythic Kings of India*, pl. I, n° 3.

(3) Edward Thomas avait cru lire le nom de Krananda, le Xandramès des historiens grecs, détrôné par Tchandragoupta, sur certaines pièces portant des symboles bouddhiques avec des légendes en caractères sanscrits (Edw. B. Thomas, *On the assimilation of Xandrames and Krananda*, dans le Journal of the Royal Asiatic Society, 1865, t. I, nouv. sér.) — Cunningham a montré depuis lors qu'il s'agit de

chand voulant acheter un parc pour l'offrir au Bouddha, dut couvrir toute la propriété de monnaies d'or placées bout à bout. Cette scène est sculptée dans les bas-reliefs de Bouddha Gaya et de Bharhout, les premiers qui remontent peut-être au temps d'Açoka. Les serviteurs du marchand y sont représentés apportant dans des paniers et disposant sur le sol les pièces d'or qui sont carrées et, autant qu'on peut en juger, simplement marquées de symboles en creux (1).

Alexandre passe pour avoir frappé dans le Penjab des monnaies carrées qui portent son nom. Les rois grecs de la Bactriane et plus tard ceux de l'Inde continuèrent naturellement les traditions du monnayage grec. Au droit, leur buste est souvent frappant de finesse et de vigueur. Une preuve que nous avons bien là des portraits et non des figures conventionnelles, c'est que les pièces portant la tête d'Euthydème ont permis à M. Six de reconnaître les traits de ce prince dans un chef-d'œuvre de la sculpture grecque actuellement au Musée Torlonia (2). Le citoyen de Magnésie, devenu roi de Bactriane, y est représenté avec sa physionomie énergique, déjà vieux, ridé et édenté, sous un chapeau à larges bords. — Les portraits de Démétrius avec sa coiffure originale (3), de Pantaléon, d'Agathoclès, d'Eucra-

---

pièces émises par un rajah des Koulindas ou Kounindas vers le commencement du dernier siècle avant notre ère (CUNNINGHAM, *Coins of ancient India*, pp. 67 et 70.)

(1) CUNNINGHAM, *Coins of ancient India*, pl A.

(2) S. REINACH, *Gazette des Beaux-Arts*, 1895, t. XIV, p. 163.

(3) Voy. plus haut figure 1.

tide ne sont pas moins dignes de soutenir la comparaison, pour l'expression et le fini, avec les plus belles œuvres de la gravure hellénique en Occident. Au revers, ces pièces reproduisent le type habituel des divinités classiques, Héraclès, Dionysos, Poséidon, Hélios, Pallas, Artémis, la Victoire, — toujours traité avec finesse et, le plus souvent, dans le style mis à la mode par l'école de Praxitèle; c'est-à-dire que le personnage, représenté debout et de face, projette le poids du corps sur la jambe gauche, de façon à faire légèrement saillir la hanche droite. — L'imitation des types occidentaux n'a, du reste, rien de servile; des modifications s'y introduisent, dues soit à la fantaisie raisonnée de l'artiste, soit à l'influence des usages indigènes, comme lorsque Artémis se montre la tête nimbée et voilée, Hélios avec un bonnet phrygien et Pallas en jupon court (1).

Parmi ces pièces figurent de véritables médailles frappées, soit pour commémorer un événement important, — par exemple une pièce où une Victoire est debout sur la proue d'un navire et une autre où des cavaliers grecs poursuivent deux Indiens montés sur un éléphant (2), — soit pour honorer des personnages historiques, comme les médailles qui portent les bustes d'Hélioclès et de Laodice. Peut-être faut-il ranger dans cette dernière catégorie les belles pièces d'or qui exhibent, au droit, la tête casquée d'Eucratide, au revers l'image des Dioscures

---

(1) Voy. PERCY GARDNER, *Greek and Scythic Kings*, pl. III, 9; XIV, 11; XV, 8; XVI, 4, etc.

(2) *Idem*, pl. XXX, 7, et dans la *Numismatic Chronicle*, t. VII de la 3me série, p. 177.

tenant d'une main la lance en arrêt, de l'autre une palme (1).

A mesure que les possessions helléniques s'étendent vers l'est, le monnayage se modifie pour mieux cadrer avec son nouveau milieu. De rondes, les pièces deviennent parfois rectangulaires, le poids se rapproche de l'étalon perse qui, sans doute, était depuis longtemps en usage dans l'Inde septentrionale; le nom du souverain est reproduit au revers en caractères indigènes et son titre de Basileus Mégas traduit par celui de Mahâ-râja, encore en vigueur aujourd'hui.

Déjà, sur une pièce d'Agathoclès où la légende est exclusivement en langue sanscrite, les symboles sont essentiellement bouddhiques ou du moins indiens : le stoupa surmonté d'une étoile et l'arbre sacré entouré de sa balustrade caractéristique (2). Ailleurs se montrent des éléphants, la panthère, le bœuf à bosse, la bayadère à pantalons bouffants, etc.

Ces types se reproduisent pendant toute la durée de la domination grecque. Les pièces des princes indo-parthes qui s'étaient taillé des royaumes à l'ouest de l'Indus, dans le premier siècle de notre ère, se rattachent plus ou moins, comme il faut s'y attendre, au monnayage des Arsacides. Mais les divinités et les légendes y sont exclusivement empruntées à la Grèce et à l'Inde; l'influence de ces petits souverains reste d'ailleurs toute locale et éphémère. Les premiers Indo-Scythes, de leur côté, Maues, Azes, Azilises, imitent de plus ou moins

---

(1) François Lenormant, *Monnaies et médailles*, pp. 36-37.

(2) Percy Gardner, pl. IV, n° 10.

loin le monnayage indo-grec, si ce n'est que le souverain est ordinairement représenté à cheval, le bras tendu, tenant une lance ou un fouet (1). Kadphises continue assez gauchement les pièces d'Hermaios, en y remplaçant au revers Zeus par Héraclès. Sous Kadphises II, Hercule est remplacé à son tour par Çiva avec le trident et le taureau, en même temps que le souverain y revêt une haute tiare, une longue houppelande et de grandes bottes qui font songer aux steppes de l'Asie centrale.

Sous Kanichka (2), l'art se relève. Les monnaies d'or, qui ont reparu dès Kadphises II, sont d'une gravure plus correcte et plus fine, bien que très inférieure aux belles productions de l'époque bactrienne. Détail curieux : les légendes ont cessé d'être bilingues et c'est l'écriture grecque qui est restée seule en vigueur ; elle est même appliquée à la transcription des noms et des épithètes employés dans le protocole scythique. Ainsi Kanichka

---

(1) La découverte en Scandinavie de pièces barbares, imitées de ces premières monnaies indo-scythes, est un des arguments invoqués par M. Holmbö dans son curieux mémoire : *Traces de Buddhisme en Norvège avant l'introduction du Christianisme* (Paris, 1857), qui toutefois serait mieux intitulé : « Traces de relations commerciales entre les populations de l'Inde et de la Norvège dans les premiers temps de notre ère. »

(2) D'après la plupart des archéologues, le règne de Kanichka couvrirait le dernier quart du Ier siècle et les premières années du IIe après Jésus-Christ. M. Sylvain Lévi a de nouveau tenté récemment, dans le *Journal asiatique*, de reculer quelque peu ces dates. D'après ses calculs, les Yueh-tchi se seraient établis en Bactriane dès 140 avant notre ère, le règne de Kadphises remonterait au milieu du dernier siècle avant Jésus-Christ, et celui de Kanichka au commencement de notre ère. Houvichka serait monté sur le trône entre 18 et 37, Vasou Deva entre 54 et 74 (*Journal asiatique*, janvier-février 1897).

ne se contente plus du ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ; il y ajoute l'épithète de *Shaonanoshao*, qui, suivant Cunningham, est la transcription de Shâhânânshah ou « Shah des Shahs », le titre hérité des Sassanides par le souverain actuel de la Perse (1).

Toutefois, ce qui rend particulièrement intéressantes les monnaies de Kanichka et de son successeur, Houvichka, c'est l'éclectisme religieux qu'attestent leurs types et leurs légendes. Parmi les divinités dont elles reproduisent l'image, nous voyons d'abord reparaitre quelques-unes de nos vieilles connaissances indo-grecques : Héraclès, Hephaestos, Hélios, Sélènè, Nikè, un dieu égypto-romain, probablement arrivé d'Alexandrie, Sérapis, puis des divinités indoues : Çiva sous le nom d'OKPO, son épouse, Parvatî, Skanda, etc.; d'autre part, des divinités iraniennes qu'on est surpris de rencontrer en société si mélangée : Atro (Atar), Mao, Mihiro ou Mithras, Anaïtis, Pharro, etc., enfin le Bouddha (2). Presque toutes ces divinités sont vêtues à la grecque et, dans plus d'un cas, comme je l'ai montré précédemment, seul le nom gravé

---

(1) Voy. M.-A. Stein, dans l'*Academy* du 10 septembre 1887. — Indo-Scythes et Indo-Parthes semblent avoir été très friands de titres pompeux. Gondopharès s'intitule Αὐτοκράτωρ, un titre qui, déjà porté en Syrie, au milieu du IIe siècle avant notre ère, par l'usurpateur Déodote Tryphon, passa plus tard aux empereurs romains, et Kanichka assume dans des inscriptions la dénomination de *Devapoutra* qui, comme le fait observer M. Sylvain Lévi, est la traduction exacte de *t'ien tzen*, « Fils du Ciel », le titre porté par les empereurs chinois.

(2) Voy. surtout un article de M. M.-A. Stein, *Zoroastrian deities on Indo-Scythic coins*, dans le Babylonian and Oriental Record, août 1887. — Cf. les remarques de M. Ch. de Harlez dans le même recueil, octobre 1887.

en exergue permet de reconnaître si l'on se trouve devant une divinité hellénique, perse ou indienne (1). Cependant les types originaux ne manquent pas : par exemple, OAΔO (Vatô), le dieu iranien du vent, figuré sous les traits d'un homme en pleine course, les cheveux hérissés, occupé à retenir son manteau avec les deux mains; Çiva, représenté avec trois visages et quatre mains qui brandissent respectivement un trident, un foudre, une roue et une chèvre; AΘPO, le dieu du feu, qui tient un marteau et une paire de pinces; Skanda et Viçâkha, qui forment avec Çiva Mahâsena un triptyque rappelant certaines représentations analogues de dieux égyptiens alignés de face.

Après Houvichka, l'art monétaire tombe de nouveau en décadence. Vasou Deva est le dernier souverain qui emploie le grec dans les légendes. Sous ses successeurs, les légendes disparaissent et les types tombent dans une barbarie grossière.

Au quatrième siècle, il se produit une sorte de renaissance, quand la dynastie des Gouptas eut fondé, sur les débris de la domination indo-scythique, un empire qui s'étendit de la vallée de l'Indus au Gange, et du Népaul au Goujerat. Cette fois, les monnaies ne reproduisent plus que des divinités indoues; cependant, leurs traits et leurs symboles offrent encore des réminiscences classiques. Ainsi, parmi les déesses qui y sont représentées, tantôt assises sur des lions, tantôt nourrissant des paons, tantôt portant la fleur de lotus et la corne d'abondance, une Lakchmi reproduit exactement l'image de la Dèmèter

---

(1) Voy. plus haut, fig. 4 et 5.

assise, qui, sur les pièces d'Azès, tient une corne d'abondance et un épi de blé. Presque tous les personnages debout restent fidèles à l'attitude des types praxitéliens, mais avec une exagération qui n'est rien moins que gracieuse (1).

Les monnaies des Gouptas ne sont que les plus célèbres des pièces purement indiennes où l'on peut retrouver des traces d'influence classique. La même inspiration se constate à peu près dans tous les petits États du nord et du centre de l'Inde, du jour où ils remplacèrent leurs lingots poinçonnés par des monnaies proprement dites, à Taxila, à Kauçâmbi et à Mathourâ, chez les Odoumbaras, les Kounindas, les Pantchâlas, dans le royaume d'Ayodhya, d'Oudjain et même du Népaul, ainsi que sous les Andhras dans l'Inde orientale. — Cunningham admet que certaines de ces pièces remontent au temps d'Açoka (2). Dans cette hypothèse, elles se rattacheraient indirectement au monnayage des Séleucides. D'autre part, dans certaines provinces où les monnaies à légendes n'apparaissent qu'assez tard, il se peut que le modèle en ait été fourni par les pièces romaines aux premiers siècles de notre ère. Tel paraît avoir été notamment le cas des *huns*, monnaies d'or qui circulaient dans l'Inde méridionale.

Quoi qu'il en soit, si le grec a cessé d'être employé comme langue monétaire au troisième ou même au deuxième siècle de notre ère, les noms que les Grecs et les Romains avaient respectivement donnés à leur prin-

---

(1) Vincent Smith, *Coinage of the Early or Imperial Gupta Dynasty*, dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Calcutta, 1884.

(2) *Coins of ancient India*, p. 52.

cipale unité monétaire — la drachme et le denier — sont restés dans le langage indigène comme des témoins irrécusables d'influences disparues. On retrouve, en effet, jusqu'au quinzième siècle, en usage dans l'Inde occidentale les dénominations de *dramma* et de *dinâra*, qui servaient à désigner, la première la monnaie d'argent, la seconde la monnaie d'or.

Le témoignage des monnaies et l'évolution des Arts plastiques dans l'Inde.

Si j'ai insisté aussi longuement sur l'histoire monétaire de l'Inde, c'est que ses conclusions me semblent applicables aux autres branches des arts plastiques.

Parmi ces conclusions, il convient de faire ressortir surtout les trois suivantes :

1° Le développement des types monétaires s'est poursuivi sur place, d'une façon graduelle et continue, depuis les premiers temps de l'indépendance bactrienne jusque sous les Indo-Scythes et même sous les Gouptas. — Pourquoi supposer qu'il en aurait été autrement dans la sculpture, la peinture, l'architecture?

2° Deux influences perturbatrices se constatent au cours de ce développement. L'une — vers le commencement de notre ère — attribuable au contact des Parthes; l'autre — quelques années plus tard — due aux relations avec l'Empire romain. Mais, dans les deux cas, elles n'ont affecté, en ce qui concerne le monnayage, que la représentation figurée du souverain; elles n'ont modifié ni les thèmes, ni le style, ni la manière du graveur.

Du reste, ces influences se rattachent elles-mêmes à la source commune des inspirations classiques et, dès lors, elles ne pouvaient altérer sensiblement la nature de l'art indo-grec. En Perse, ainsi que le fait remarquer M. Dieulafoy, lorsqu'on cessa d'imiter le monnayage grec ou plutôt lorsqu'on négligea de s'adresser à des graveurs imbus de ses procédés, — ce qui est le cas pour les pièces de petit module, à partir de Vononès, dans les premières années de notre ère, — les figures cessent d'être modelées; elles sont arrêtées par des traits saillants dont la sécheresse communique aux pièces un aspect aussi étranger « aux traditions de la sculpture hellénique qu'à la langue et à l'alphabet grecs (1) ». Or rien de semblable ne s'observe dans le monnayage des Indo-Scythes avant l'époque fort postérieure où il tombe lui-même dans une barbarie dont il n'est pas nécessaire de chercher les origines à l'étranger.

3° Cette décadence de l'art monétaire chez les Indo-Scythes s'affirme nettement et définitivement dès la fin du deuxième siècle après J.-C. Comment admettre que, dans la même région, les arts connexes auraient suivi une marche inverse?

Sans doute, cette connexité n'est pas absolue. Mais les indications que nous fournissent ici les monnaies sont trop précises et trop concordantes pour ne pas correspondre à une situation générale de l'art. Même en supposant que la sculpture et la gravure fussent des professions absolument distinctes, la division du travail devait-elle être poussée si loin que ces deux branches des arts plas-

---

(1) DIEULAFOY, *L'art antique de la Perse,* t. V, p. 46.

tiques dussent s'inspirer de principes différents dans la manière de sentir la nature et dans la conception de l'idéal, voire dans la science du modelé, la recherche et l'application des procédés techniques?

Si, de toutes les monnaies frappées dans le nord-ouest de l'Inde antérieurement au troisième siècle de notre ère, il ne restait que les pièces des Indo-Scythes, personne n'hésiterait à en faire honneur à l'école qui a produit les sculptures du Gandhâra et, cependant, dans l'état actuel de nos connaissances monétaires, personne n'hésitera davantage à reconnaître qu'elles procèdent du monnayage grec par une filiation ininterrompue. A la vérité, les monuments lapidaires ont disparu, du moins ceux qu'on peut faire remonter avec quelque certitude aux temps antérieurs à notre ère. Mais est-ce une raison pour affirmer qu'ils n'ont jamais existé, alors que toutes les présomptions se prononcent en sens contraire?

D'où venait l'ornementation en acanthe qui décore déjà les lâts d'Açoka? Fergusson a suggéré qu'elle pouvait avoir été empruntée à l'Assyrie ou à la Chaldée. Mais il y avait plusieurs siècles que l'art assyro-babylonien avait cessé d'exister, tandis que l'art grec était, à cette époque, en plein épanouissement, et les sculpteurs de la cour des Mauryas ne devaient pas avoir plus de difficulté à chercher leurs modèles dans les édifices d'Antioche, d'Héliopolis ou de Pergame que parmi les ruines de Babylone ou de Ninive.

La Pallas du Musée de Lahore représente peut-être un autre chaînon. M. Vincent Smith ne la croit pas antérieure au règne d'Azès, parce qu'une image analogue de la déesse apparait sur les monnaies de ce prince. Cependant la même représentation de Pallas, tantôt armée de

la lance, tantôt brandissant la foudre, mais toujours gravée d'après le canon de l'école de Praxitèle, orne fréquemment les pièces indo-grecques, de Ménandre à Amyntas (1). En supposant fondée l'explication de M. V. Smith, la seule conclusion à en tirer, c'est que la statue de Lahore était la dernière de toute une série de sculptures identiques. N'eût-on pas le témoignage des monnaies, il serait encore inadmissible que l'art et la mythologie des Grecs eussent attendu, pour se transplanter dans la Bactriane et dans l'Inde, le renversement de la domination hellénique qui y avait duré plus de deux siècles.

Justin rapporte que Déodote gouvernait en Bactriane mille cités (2). A moins de supposer que les riches et puissants successeurs d'Alexandre se soient contentés de cabanes en torchis ou tout au plus de pavillons en bois, il faut bien admettre qu'à l'époque où la Bactriane se déclara indépendante, elle avait ses palais et ses temples construits en matériaux lapidaires, comme dans le reste du monde hellénique. Or, si ses souverains firent appel à l'art grec pour fournir les types et les symboles de leurs monnaies, n'est-il pas évident qu'ils s'adressèrent également à des artistes imprégnés de la tradition hellénique pour décorer leurs édifices et sculpter les images de leurs

---

(1) Percy Gardner, pl. XVIII, 2 à 9; X, 10 à 14; XI, 1 et 7 à 12; XII, 9 et 11 à 13; XIII, 1; XIV, 9 et 11; XV, 11 et 12. Selon M. Rhys-Davids (*Introduction au Milinda Panha,* p. xxi), sur vingt-deux types monétaires de Ménandre, il y en a quinze qui portent l'effigie de Pallas.

(2) XLI, 4. — Neuf siècles après Déodote, le pèlerin Hiouen-Tchang, visitant les monuments d'Amaravati, faisait observer que par leur splendeur, ils rappelaient les palais des Bactriens subjugués par les Yueh-tchi.

dieux (1) ? Il y a là, en tout cas, une présomption qui vaut jusqu'à preuve du contraire, et dès lors il n'y a pas lieu de supposer une interruption dans le développement de l'art du Gandhâra, depuis le jour où, sous Euthydème, les Grecs franchirent pour la seconde fois le Caucase indien.

Reste la question de savoir si les sculptures du Gandhâra sont dues à des artistes indigènes ou immigrés. M. A. Foucher, qui accepte les dates proposées par M. Sénart, a défendu la seconde hypothèse avec une abondance et une vigueur d'argumentation qui donnent à réfléchir. Il expose que, du commencement de notre ère à la fin du troisième siècle, nous assistons à la principale expansion de l'art classique, favorisée dans tous les coins du monde par la paix romaine. Il rappelle « ces innombrables artistes, grecs pour la plupart ou *græculi*, peintres, sculpteurs, ciseleurs, fondeurs, mosaïstes, tous plus ou moins aventuriers, qu'on nous montre errant à travers l'Empire, moins artistes peut-être que praticiens, mais d'une habileté de main incroyable et ne reculant devant aucun sujet (2) ». Enfin, il fait valoir que seuls des artistes grecs, venus chercher fortune dans l'Inde, pouvaient ainsi mettre des formes classiques au service des idées indiennes.

Le raisonnement est inattaquable lorsqu'il est dirigé

---

(1) Philostrate parle de deux temples situés à Taxila; l'un d'eux, consacré au Soleil, avait des murs de porphyre avec des ornements d'or; il renfermait les statues d'Alexandre et de Porus. C'est à Taxila (Shah Dehri), comme je l'ai rappelé plus haut, qu'ont été retrouvés les seuls exemplaires d'ordre ionique rencontrés dans l'Inde.

(2) *L'Art bouddhique dans l'Inde*, dans la REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Paris, 1894, t. XXXIII, p. 366.

contre la thèse qui attribue les chefs-d'œuvre de l'art gandhârien à une pléiade de sculpteurs indigènes subitement engendrée par une invasion de modèles romains ou gréco-romains. Mais il est inopérant à l'égard de ceux qui font remonter la genèse de cet art au développement graduel d'une école grecque ou indo-grecque, antérieurement formée sur place parmi la population hellénique et semi-hellénique de la Pentapotamie. Rien d'ailleurs n'empêche d'admettre que ce développement ait été considérablement influencé, tantôt par les exigences des traditions et des croyances locales, tantôt par la contemplation des modèles introduits de l'Occident, tantôt enfin par le contact et l'émulation de nouveaux venus appartenant à la catégorie d'artistes itinérants si bien décrite par M. Foucher. Ainsi s'explique que, tout en s'adaptant aux thèmes fournis par le bouddhisme, l'école gandhârienne ait participé aux principales phases de l'évolution qui amena en Occident la transformation de l'art grec en art romain et engendra finalement la décadence de l'art classique.

En formulant cette conclusion, je ne fais que revenir à l'opinion si logique et si prudente du grand archéologue anglo-indien, le général Cunningham, lorsque, tout en constatant la fâcheuse lacune due à l'absence de toute œuvre authentiquement hellénique dans l'Inde, il n'en rattachait pas moins à l'établissement des Grecs dans la vallée de l'Indus la source première des inspirations classiques mises plus tard au service du bouddhisme par l'école du Gandhâra (1).

---

(1) Fergusson lui-même, dans certains passages, ne semble pas éloigné de partager cette opinion : « Il n'est pas encore clair, écrit-il dans l'Introduction de son *Histoire de l'architecture indienne,* si

Quand on veut caractériser un mouvement d'art, ce n'est pas à ses phases inférieures ou à ses manifestations adventices qu'il faut s'adresser. Si donc j'avais à choisir une dénomination pour l'école qui fleurit dans le nord-ouest de l'Inde pendant les quatre siècles où le grec y fut tout au moins la langue officielle des cours, je n'hésiterais pas à lui donner le nom d'indo-grecque, de même que je réserverais aux œuvres des artistes qui élevèrent et décorèrent les grands stoupas du bassin du Gange l'appellation pure et simple d'école indienne, à moins qu'on ne préfère maintenir à la première le nom de gréco-bouddhique et qu'on ne veuille qualifier la seconde d'indo-bouddhique, pour la distinguer des écoles indoues et mahométanes, qui ont leur place marquée dans l'histoire ultérieure de l'art indigène.

L'art indo-bouddhique, né avant l'école du Gandhâra, lui survécut, mais non sans lui avoir fait certains emprunts. Il lui dut notamment une souplesse et une élégance que n'avaient pu lui fournir les vieux sculpteurs de Bouddha Gaya et de Bharhout. Ces qualités se révèlent déjà dans les bas-reliefs des portes de Sanchi, qui datent des premières années de notre ère ; elles atteignent leur apogée, à la fin du deuxième siècle, dans les sculptures d'Amaravati, où se mélangent nettement les traditions des deux écoles.

---

cette école imprégnée de traditions classiques provient d'une école implantée dans l'extrême nord-ouest de l'Inde par les Grecs de la Bactriane, ou si elle s'est développée par suite de relations directes avec Rome et Byzance pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne. Probablement ces deux causes agirent simultanément, et un jour nous serons peut-être à même de distinguer ce qui revient à chacune. (*History of Indian Architecture*, p. 34.)

Tandis qu'on peut suivre l'inspiration de l'art gréco-bouddhique hors de l'Inde dans l'iconographie du Thibet, de la Chine et du Japon, l'influence de l'école indo-bouddhique rayonne dans le reste de l'Hindoustan et, franchissant les mers, se fait sentir, d'une part, à Ceylan, d'autre part, au Cambodge et jusqu'à Java (1), mais en se dépouillant de plus en plus des éléments qu'elle avait pu emprunter à la tradition classique. Çà et là un motif encore reconnaissable, — quelques thèmes altérés par l'apport de vingt styles divers, — quelques symboles dont la forme a passé intacte de peuple à peuple, tout en recevant des interprétations et des applications nouvelles (2) — voilà à peu près tout ce qui subsiste de l'influence autrefois exercée par l'art classique sur la plastique de l'Inde septentrionale.

De la Peinture et des Arts industriels.

Jusqu'ici, je n'ai pas parlé de la peinture. C'est que les fresques qui semblent avoir décoré les plus anciens vihâras ne nous ont laissé que des traces rares et presque effacées. Les seules qui aient atteint notre époque sont les peintures sur stuc exécutées dans les grottes d'Adjantâ.

---

(1) On voit que les deux écoles d'art se sont à peu près partagé le monde bouddhique en suivant la grande division doctrinale entre le Grand et le Petit Véhicule, le bouddhisme du Nord et le bouddhisme du Sud.

(2) Tel est le foudre qui est devenu le *dordj* des bouddhistes septentrionaux. On peut y ajouter le caducée, la corne d'abondance, l'auréole, etc. Voy. ma *Migration des symboles*. Paris, 1891.

Elles y décorent des panneaux, des frises, des plafonds, dans sept salles dont la date respective s'échelonne entre le IIe et le VIe siècle après J.-C. (1). On n'y retrouve guère d'inspirations classiques, en dehors de quelques rinceaux qui rappellent l'art pompéien. D'autre part, on y constate, surtout parmi les fresques les plus récentes, l'influence incontestable de l'art sassanide. On a même cru reconnaître, parmi les scènes qui y sont représentées, la réception d'une ambassade perse qui apporte un message à un souverain indien.

Quoi qu'il en soit, ces fresques constituent, par leur nombre, la diversité de leur âge et la variété de leurs sujets, un véritable musée. Leur mérite intrinsèque est surtout considérable si on les compare avec ce que l'art du peintre est devenu dans l'Inde moderne. Il paraît qu'elles ne sont pas sans analogie avec les compositions italiennes du XIVe siècle : mêmes négligences techniques, même manque de perspective, même préoccupation de l'exactitude plus que de la beauté, mais aussi même réalisme sincère dans la conception et même grâce dans l'exécution, enfin même habileté à exprimer les sentiments par l'attitude du corps et le jeu de la physionomie. On n'y voit pas que des courtisans et des cérémonies officielles, mais encore des personnages et des scènes de la vie courante : serviteurs ou gens du peuple qui préparent du bois, portent de l'eau, vendent et achètent, —

---

(1) Les copies exécutées en 1872-1873, pour le compte du Gouvernement anglo-indien, sous la direction de M. Griffiths, principal de l'École d'art de Bombay, comprennent quatre grandes compositions mesurant ensemble 122 pieds carrés et cent soixante panneaux mesurant environ 280 pieds carrés. *Indian Antiquary*, t. III, p. 26.

chanteurs, danseurs et musiciens avec leurs instruments, — puis des cortèges, des chasses, des combats d'éléphants, etc. Parlant d'une scène où est représentée la mort d'une princesse, un artiste anglais qui a fait de ces peintures une étude spéciale, M. Griffiths, dit que « les Florentins auraient pu soigner davantage le dessin, et les Vénitiens le coloris; mais ni les uns ni les autres n'auraient pu y mettre plus d'expression (1) ».

Dans une autre salle, d'abord surnommée la salle du Zodiaque, parce qu'on avait cru y reconnaître une représentation de ce symbole astronomique, se trouve peinte une « roue de l'existence », prototype des roues analogues qui décorent actuellement les murs des monastères thibétains. C'est une représentation des différents mondes qui servent à la transmigration des âmes; des scènes ou des figures allégoriques y symbolisent le cycle des causes et des effets qui engendrent ou perpétuent la vie (2). Ici encore, M. Griffiths vante la pureté des contours, l'élégance des groupements et notamment l'aisance avec laquelle se dessine le mouvement ascensionnel des personnages. MM. Fergusson, Burgess et Rajendralala Mitra ne sont pas moins élogieux dans leurs descriptions respectives d'Adjantâ.

Il y a passage, de ces fresques, d'un côté par les manu-

---

(1) Voy. aussi *Rajendralala Mitra,* dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Calcutta, 1878, t. XLVII, pp. 62 et suiv., et J. Fergusson, *Cave Temples of India,* pp. 363 et suiv.

(2) Goblet d'Alviella, *Inde et Himalaya,* souvenirs de voyage. Paris, 1877, p. 340. — L.-A. Waddel, *The Buddhist pictorial Wheel of Life,* dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. LXI, pp. 133 et suiv., 1892.

scrits enluminés du Thibet à la peinture bouddhiste de la Chine et du Japon ; d'un autre côté, par les miniatures sur ivoire de la période mahométane, aux grossières images sur talc qui représentent actuellement dans l'Inde tout l'art du peintre, si tant est qu'on puisse y parler d'art à ce propos.

Reste à dire un mot des arts industriels proprement dits. C'est dans ce domaine que la décadence a été la moins sensible. Tous ceux qui ont visité les galeries du Musée indien ou qui ont eu l'occasion d'examiner la collection des objets rapportés de l'Inde par le prince de Galles, doivent reconnaître que la broderie, la marqueterie, l'émaillerie, la ciselure et surtout l'orfèvrerie indiennes peuvent toujours produire des œuvres où l'élégance s'allie à la richesse et à l'originalité. Ces métiers ne font, d'ailleurs, que continuer des traditions qui remontent au plus vieux passé de l'Inde, comme on peut s'en convaincre par l'examen des monuments et des textes (1).

L'auteur du Milinda Panha, décrivant la cité de Càgala, telle qu'elle était un siècle avant notre ère, parle

---

(1) Cette histoire a été esquissée par Sir George Birdwood dans son ouvrage intitulé : *Industrial Arts of India*, 1 vol. en deux parties. Londres, 1884. Mais l'auteur s'y occupe avant tout des industries actuelles. Il y aurait un intéressant volume à écrire, pour qui voudrait retracer le développement industriel de l'Inde, en s'aidant surtout des documents fournis par la longue suite des représentations figurées s'étendant des stoupas de Bharhout et de Sanchi aux sculptures modernes des Jainas et des Indous, sans omettre les fresques d'Adjantà. Ce travail a été fait pour les armes par M. Wilbraham Egerton, dans son *Handbook of Indian Arms*. Londres, 1885.

de ses nombreuses boutiques, où l'on vendait les mousselines de Bénarès et les étoffes du Kotoumbara. « Il y avait là en abondance, ajoute-t-il, tous les bijoux que peut désirer le cœur. Les corporations de trafiquants en objets de luxe étalaient leurs marchandises dans des bazars qui s'ouvraient sur tous les points de l'horizon. Si remplie était la ville de monnaies, d'objets d'or, d'argent et de pierre, que c'était comme une mine d'éblouissants trésors (1). » Dans le drame : *Le Chariot de terre cuite,* composé vers le sixième siècle av. J.-C., l'auteur décrit ainsi l'atelier d'un bijoutier : « D'habiles artisans examinent les perles, les topazes, les émeraudes, les saphirs, le lapis-lazuli et d'autres joyaux. Quelques-uns montent en or des rubis, d'autres font passer des fils de couleur à travers des grains d'or, d'autres enfilent des perles, broient du lapis, découpent de l'écaille, tournent et percent le corail. » — Ce sont encore les opérations qu'on peut voir exécuter de nos jours dans les petits ateliers des bazars, à Delhi ou à Lucknow.

D'ailleurs, les formes et les procédés n'ont guère changé au cours des quinze et même des vingt derniers siècles. Il y a tel travail au repoussé qui rappelle la toreutique des Grecs, tel objet en filigrane qui fait songer à l'*opus terrasile* des Romains, — tel collier de perles et de brillants disposé en plusieurs rangs de chaînettes, avec pendants, qu'on croirait emprunté aux bijoux de la belle époque grecque, — tel bracelet ou tel diadème en or, qui reproduit les parures trouvées par Schliemann dans les

---

(1) *Sacred Books of the East,* t. XXXV, pp. 2-3.

trésors de Mycène et d'Hissarlik (1). Strabon cite déjà, d'après Néarque, l'adresse et la dextérité avec lesquelles les Indiens imitaient les produits et les procédés des Grecs (2). La domination hellénique dans le Penjab dut généraliser ces imitations, en même temps que leur donner un caractère de permanence, et le commerce ne cessa de leur apporter des aliments nouveaux jusqu'à la rupture des relations avec le monde gréco-romain.

D'autre part, on peut se demander si ce n'est pas dans l'Inde qu'il faut rechercher l'origine de certains procédés de décoration que nous sommes accoutumés à identifier avec l'orfèvrerie byzantine, perse et arabe. Il s'agit des vases et des coffrets en métal repoussé, enrichis de pierreries, telles que cabochons, turquoises et émeraudes. Je reproduis ci-dessous une des œuvres anciennes les plus remarquables de ce genre. C'est une châsse à reliques, de forme cylindrique, en or repoussé, qui a été trouvée par Masson, il y a plus de cinquante ans, dans un stoupa du Gandhâra, à Bimaran. La paroi extérieure est partagée en huit niches par des piliers trapus qui supportent une arche en accolade; dans l'intervalle des arches se montre une grue, les ailes déployées. Chaque niche renferme un personnage drapé à l'antique. Au centre se tient le Bouddha, reconnaissable à son auréole et à son geste. Sur sa gauche, un Rajpout qui lui rend hommage. Sur sa droite, un ascète avec le pot à eau traditionnel. La figure qu'on aperçoit de profil, les mains jointes, est une femme. Au-dessus et au-dessous, des rubis

(1) Sir G. Birdwood, *Industrial Arts of India*, p. 252.
(2) *Géographie*, XV, I, 67.

sont enchâssés sur tout le pourtour, séparés par un ornement à quatre lobes en saillie.



FIG. 17. Reliquaire de Bimaran. (WILSON, *Ariana antiqua*, pl. IV.)

La ressemblance de ce coffret avec nos reliquaires du moyen âge est trop frappante pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Quand je montrai le dessin reproduit ci-dessus à trois des membres les plus distingués de la Société d'archéologie de Bruxelles, deux d'entre eux crurent y reconnaître une œuvre occidentale du dixième ou du onzième siècle; le troisième, professeur d'histoire de l'art, opina pour une origine byzantine. Cependant, nous avons là, non seulement une œuvre essentiellement indienne, ou plutôt bouddhique, dans le sujet et dans la facture, mais encore une des rares productions de l'Inde antique qu'il soit permis de dater, ou à peu près. En effet, on a recueilli à côté d'un vase en stéatite, qui renfermait le coffret, quatre monnaies en place portant l'effigie d'Azès,

remontant, par conséquent, au dernier tiers de siècle avant notre ère (1).

Je ne connais pas d'exemple mieux fait pour mettre l'observateur en garde contre les conclusions à tirer prématurément des ressemblances de détail entre les manifestations de l'art indien et certaines productions occidentales d'un âge plus avancé. Des deux côtés, la donnée première peut avoir été fournie par la culture classique, mais rien n'empêche d'admettre que le thème originaire se soit modifié parallèlement dans une direction identique, sous des influences analogues, et il devient inutile de supposer des emprunts ultérieurs, aussi longtemps que, de part et d'autre, on peut expliquer ces modifications par des facteurs locaux.

En terminant cet aperçu, je devrais peut-être dire quelques mots des tentatives faites par les Anglais pour relever le niveau de l'art dans l'Inde. Ces tentatives, en dehors de quelques cas isolés, n'ont pas atteint jusqu'ici le résultat désiré. Le contact de la culture européenne n'a fait qu'activer la décadence de l'art indien. De même qu'au Japon, l'imitation servile des modes occidentales a arrêté le développement des arts industriels. L'introduction de la grande industrie, en substituant les forces

---

(1) Ce coffret, qui se trouve aujourd'hui au Musée de South Kensington, est reproduit dans *Industrial Arts of India*, 2e part., pl. I, par SIR GEORGE BIRDWOOD qui, dès 1875, dans une lettre adressée à la *Pall Mall Gazette*, faisait ressortir l'importance de cette œuvre pour l'histoire de l'art antique dans l'Inde. La gravure que j'en donne plus haut est empruntée à l'*Ariana antiqua* de Wilson. Londres, 1841, pl. IV, nos 1 et 2.

aveugles de la mécanique au travail personnel de l'artisan, a contribué à tuer l'originalité et le goût, surtout dans la fabrication des objets usuels. La classe si intéressante des artisans tend même à disparaître dans les villes, pour faire place à des journaliers sordides et mécontents.

Le jour néfaste viendra-t-il donc où, de Chicago à Calcutta, de Paris à Yeddo, l'humanité n'habitera plus que des phalanstères identiques, assombrissant de leurs seize étages d'interminables rues tirées au cordeau, avec des cheminées d'usine et des tours Eiffel pour toute perspective, — où statues et bas-reliefs seront exclusivement fabriqués de pièces dessinées à la machine et façonnées en gros, — où enfin la même cotonnade « violette, triste et pauvre », suivant l'expression d'Émile de Laveleye, aura remplacé les quelques costumes nationaux qui tranchent encore sur la désespérante monotonie de nos confections à bon marché? — C'est cette tendance que dénoncent tous ceux qui s'intéressent à l'avenir comme au passé artistique de l'Inde. C'est contre elle que doivent réagir, si elles veulent faire œuvre féconde, les écoles d'art fondées par le Gouvernement anglais avec une générosité dont il y a lieu de lui savoir gré, mais qui aurait pu être parfois mieux dirigée. L'art dans l'Inde sera indien, ou il ne sera pas.

DEUXIÈME PARTIE

DES INFLUENCES CLASSIQUES DANS LA CULTURE SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE DE L'INDE

S'il n'est pas aisé de démêler la part des inspirations classiques dans les productions artistiques du génie indien, la tâche est bien plus ardue encore quand on s'en prend aux sources de sa culture intellectuelle et morale.

Le seul domaine où les écrivains sanscrits ont reconnu d'emblée leur dette envers l'Occident, c'est celui des sciences. « Les Yavanas, dit le Mahâbhârata (VIII, 2107), possèdent toute science (1) », et le Milinda Panha leur concède la connaissance de dix-neuf sciences, alors que les Indiens ne s'en attribuent que dix-huit (2). Ce qui n'empêche que, dans certaines branches, comme nous le verrons à propos des mathématiques, l'élève n'ait dépassé le maître.

Les Védângas ou commentaires traditionnels des Védas, renferment les préceptes appliqués par l'Inde brahmanique non seulement en matière de liturgie et de cérémonial, mais encore en étymologie, en prosodie, en grammaire, en astronomie et en mathématiques. Les Oupavédas, ou Védas « secondaires », donnent les règles suivies en médecine, en musique, en stratégie et en architecture.

---

(1) S. Lévi, *Quid de Græcis*, p. 23.

(2) Tome XXXV des *Sacred Books of the East*, p. 6.

Médecine.

Parmi ces sciences, une de celles qui ont subi au plus haut degré l'influence de la culture hellénique, c'est, à en juger par des recherches récentes, l'art médical. Laissant de côté les nombreux traités médicaux d'âge postérieur, nous trouvons, comme les plus anciennes autorités en cette matière, les œuvres attribuées à Tcharaka et à Souçrouta. Ces traités ne s'occupent pas seulement de médecine proprement dite, mais encore de toxicologie, d'anatomie, de chirurgie et, ainsi qu'on devait s'y attendre, de magie opératoire ; cette dernière, toutefois, occupe une part beaucoup plus restreinte qu'on ne serait tenté de le croire.

La doctrine de Tcharaka est consignée dans la Samhitâ qui porte son nom ; celle de Souçrouta, dans six livres qui forment l'Ayour-Véda, la « Science de la vie ». On a longtemps discuté l'âge de ces recueils, et ici encore les opinions ont varié de quelque vingt siècles ! Cependant, la découverte du manuscrit Bower, faite il y a quelques années dans l'Inde septentrionale, semble établir qu'une partie des traités attribués à Souçrouta circulaient déjà sous son nom dans l'Inde du Ve siècle ap. J.-C. Quant à Tcharaka, la version chinoise du Tripitaka, récemment mise en lumière par M. Sylvain Lévi, constate qu'il était le médecin officiel du grand roi Kanichka, ce qui le place au premier siècle de notre ère (1).

---

(1) *Journal asiatique.* Paris, novembre-décembre 1896 et janvier-février 1897.

M. le Dr Liétard, qui a étudié de près la littérature médicale de l'Inde, fait ressortir l'abondance des analogies qu'elle présente avec la médecine des Grecs; il ajoute que ces analogies portent à la fois sur les théories et les doctrines, sur les faits scientifiques et les détails pratiques (1). Ainsi, la théorie médicale de l'Ayour-Véda repose tout entière sur l'hypothèse des quatre humeurs. Trois de ces « humeurs » sont identiques : la bile, le phlegme (ou la pituite) et le sang. De ce que la quatrième humeur des Grecs, l'*atrabile*, est remplacée chez les Indiens par l'air, M. Liétard conclut que le contact scientifique entre les deux nations a dû s'opérer dans un âge où la théorie humorale n'avait pas encore pris chez les Grecs sa forme définitive, par conséquent à une époque intermédiaire entre Hippocrate et Galien, c'est-à-dire entre le quatrième siècle avant et le second siècle après Jésus-Christ.

Un autre indice plus caractéristique encore, c'est la ressemblance qu'on peut constater entre le serment d'Hippocrate prêté par les médecins grecs avant leur entrée en fonctions et les prescriptions imposées aux médecins indiens lors de leur initiation professionnelle, telles qu'elles se trouvent formulées dans les traités de Souçrouta et, plus encore, de Tcharaka. Cette ressemblance ne porte pas seulement sur les idées, mais encore sur les sentiments et jusque sur les expressions. La question est assez intéressante pour que, à la suite de M. Liétard, je reproduise ici les deux textes en regard (2).

---

(1) *Bull. de l'Acad. de médecine*. Paris, 5 mai 1896 et 11 mai 1897.

(2) Pour le passage de Tcharaka : Roth, *Caraka-Samhitâ*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, tome XXVI, pp. 448-449 (d'après M. Liétard). — Pour le texte d'Hippocrate : Littré, *OEuvres complètes d'Hippocrate*, texte et traduction. Paris, 1839-1861, t. IV, pp. 629-632.

TCHARAKA.

Quand, accompagné par un homme bien connu et autorisé à l'introduire, le médecin entre dans l'habitation d'un malade, il doit ... observer toutes les convenances possibles. Sa pensée, sa parole, son attention, ne doivent se porter sur autre chose que le traitement du patient et ce qui a rapport à son état. Il ne se permettra jamais, même en pensée, d'offenser la femme d'un autre ou de porter atteinte à ce qui lui appartient ...

Les choses que le médecin verra se passer dans la maison ne devront pas être divulguées, de même qu'il ne doit rien être dit de la fin qui menacerait le malade, dans les conditions où cela serait préjudiciable à lui ou à une autre personne.

Le médecin doit se dévouer complètement pour le bien des malades et même, dût sa propre vie être en danger, il ne doit pas consentir à faire du mal à un malade.

Envers les dieux, le feu sacré, les brahmanes, ton précepteur, tes parents et tes maîtres spirituels, tu auras à suivre toutes ces prescriptions. Si tu agis ainsi, que les sucs (des aliments), les parfums, les trésors, les graines alimentaires et que tous les dieux invoqués te soient favorables. Si tu ne le fais pas, que tout te soit défavorable.

HIPPOCRATE.

Dans quelque maison que j'entre, j'y entrerai pour le bien des malades, me préservant de tout méfait volontaire et corrupteur, et surtout de la séduction des femmes et des garçons, libres ou esclaves.

Quoi que je voie ou j'entende pendant l'exercice de la profession, ou même en dehors, je tairai ce qui n'a pas besoin d'être divulgué, regardant la discrétion en pareil cas comme un devoir.

Je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement. Je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice. Je ne remettrai à personne du poison, même si on m'en demande, ni ne prendrai l'initiative d'une pareille suggestion.

Si je remplis ce serment sans l'enfreindre, qu'il me soit donné de jouir heureusement de la vie et de ma profession, honoré à jamais parmi les hommes et pour toujours; si je le viole et que je me parjure, puissé-je avoir un sort contraire.

Astronomie.

En astronomie, il est également manifeste que l'Inde s'est mise à l'école des Grecs. Ce n'est pas qu'elle n'ait eu son astronomie et ses astronomes dès une époque antérieure à l'invasion d'Alexandre. Ne fallait-il pas, en effet, se livrer à l'observation du ciel pour établir un calendrier qui permît de célébrer à la date exacte les sacrifices du rituel védique en rapport avec le retour des saisons et avec la révolution des astres? Du reste, la croyance à l'astrologie, c'est-à-dire à l'influence que les mouvements des planètes exercent non seulement sur les phénomènes physiques, mais encore sur tous les événements de la vie humaine, devait conduire — dans l'Inde comme ailleurs — à observer et à prévoir tout ce qui se rapporte à la conjonction et à l'opposition des corps célestes.

Le Rig-Véda fait allusion aux phases et aux stations de la Lune (1). Ces dernières (les *nakshatras*) étaient formées, d'après une tradition que nous ont conservée les Brâhmanas, de vingt-sept constellations (plus tard vingt-huit), que la lune est censée traverser successivement, au cours de sa révolution sidérale (2). On obtint ainsi un zodiaque lunaire et une première division du temps en mois ; la lune, du reste, porte dans le Véda le nom de « faiseur de mois » (*mâsa-krit*). Chaque station reçut sur l'écliptique

---

(1) « Soma, dit le *Rig-Véda*, est placé dans le sein des Nakshatras. » (X, 85, 2.)

(2) Max Müller, Préface au tome IV de la *Rig-Veda Samhitâ*. Oxford, 1862.

une longueur uniforme, 13° 20′, et une dénomination généralement empruntée à la mythologie.

Le mois, à son tour, tira son nom de la constellation qui avait l'honneur d'abriter la lune en son plein.

Manou, ainsi que le Djyotisha, traité spécial qui figure parmi les Védângas ou commentaires des Védas, nous apprennent que l'année était composée de douze mois, le mois de trente jours, le jour de trente heures, l'heure de quarante-huit minutes, toutes subdivisions strictement sexagésimales, comme nos propres mesures du temps. Le Djyotisha enseigne également l'art de construire une clepsydre ou horloge à eau.

Dès cette période, on s'était préoccupé de mettre en rapport l'année solaire avec l'année lunaire et toutes deux avec l'année civile. Le mois restait composé de trente jours, mais on avait groupé les années solaires en périodes quinquennales, au milieu et à la fin desquelles on doublait le mois lunaire.

En combinant ces périodes quinquennales avec les révolutions de la planète Brihaspati (Jupiter), auxquelles on avait attribué une durée d'environ douze ans, les astronomes de l'Inde en vinrent à établir un cycle astronomique de soixante années solaires. Comme le même cycle se retrouve chez les Chaldéens, où il porte, d'après Bérose, le nom de sosse, σῶσσος (1), nous pouvons nous demander jusqu'à quel point l'astronomie brahmanique n'a pas subi l'influence des systèmes qui se formèrent, à l'origine, dans l'antique Chaldée. Ce serait en tout cas plus simple et plus vraisemblable que de faire remonter

(1) F. Lenormant, *Fragments cosmogoniques de Bérose*. Paris, 1871, p. 191.

les premières notions astronomiques de l'Inde, comme le suggérait encore récemment M. W. Brennand, à une époque où les ancêtres des Aryas, des Sémites et des Chinois erraient en commun sur les plateaux de l'Asie centrale (1)!

Nous savons aujourd'hui, grâce au déchiffrement des écritures cunéiformes, que, dès une période fort antérieure à l'entrée des Aryas dans l'Inde, les Chaldéens avaient inventé un double calendrier, l'un solaire, l'autre lunaire, avec des périodes intercalaires; découvert le mouvement propre des planètes; calculé le retour des éclipses et constitué un double système métrique, l'un décimal, l'autre sexagésimal; enfin, tout comme dans l'Inde, divisé la circonférence en 360 degrés comprenant chacun 60 minutes.

Il est impossible de tracer la limite exacte entre les découvertes astronomiques que les Indiens ont empruntées à l'étranger et celles qu'ils ont tirées de leur propre fonds antérieurement à l'invasion des Grecs; mais, en tout cas, sur les points où il y a eu des emprunts, il n'est pas nécessaire de chercher une autre source que la Mésopotamie (2).

L'ancienne littérature de l'Inde renferme, relativement à la position ou à la conjonction de quelques astres, des

---

(1) *Hindu Astronomy*. Londres, 1896, 1 vol. in-8° de 329 pages, pp. 3 et suiv.

(2) Biot, *Journal des Savants* (années 1840 et 1845, 1859 et 1860), avait cru trouver en Chine les sources de l'astronomie indienne; cependant il admet également qu'avant d'arriver dans l'Inde, les connaissances astronomiques des Chinois auraient passé par l'intermédiaire de leurs voisins d'Occident. Or, il n'est plus possible aujourd'hui de soutenir l'antériorité de l'astronomie chinoise sur celle des Chaldéens.

observations qui nous reportent à certaines dates positives dans l'histoire du ciel. L'astronome Bailly, ainsi que Colebrooke et Bentley, enfin, récemment, M. Brennand, ont signalé des notations se rapportant à des phénomènes astronomiques qui ont dû marquer le XIIe, le XIVe, le XVe et même le XXIe siècle avant notre ère. M. Max Müller a montré avec quelle prudence et quelles réserves il convient d'accepter ces calculs, dont les uns ont pu être faits après coup et dont les autres ne présentent qu'une concordance apparente (1).

Quoi qu'il en soit, l'avènement du bouddhisme, en déconsidérant à la fois les pratiques religieuses et les spéculations astrologiques des brahmanes, contribua à amener la décadence de l'astronomie, à l'heure même où elle allait prendre son principal essor chez les Grecs. Un passage de Strabon nous apprend que les Pramnai (les Çramanas?) traitaient les brahmanes de vantards et d'insensés, parce qu'ils s'occupaient de physiologie et d'astronomie (2). Or, il existe précisément un vieux traité bouddhique où nous voyons traiter d'arts méprisés et de mensonges intéressés les prédictions des brahmanes qui s'occupent d'annoncer les éclipses du soleil, les conjonctions et les oppositions des planètes, l'apparition des comètes et des météores (3).

C'était justement l'âge où, dans le nord-ouest de l'Inde, se développait la culture hellénique. Celle-ci tenait en grande estime l'astronomie et même l'astrologie. Parmi les principaux fonctionnaires de Ménandre, le Milinda

---

(1) *Rig-Veda Saṁhitâ.* Préface du tome IV. Londres, 1862.

(2) *Géogr.*, XV, I, 70.

(3) Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, dans les *Sacred Books of the East*, t. XI, pp. 197-198.

Panha cite l'astrologue royal. Il est hors de doute qu'il y avait, parmi les Yavanas de Taxila et d'Euthydémia, des esprits non seulement versés dans la connaissance des principaux systèmes cosmogoniques formulés chez les Grecs, de Thalès à Aristote, mais encore au courant de tous les progrès réalisés, dans les sciences physiques et mathématiques, par les astronomes alexandrins des derniers siècles avant notre ère.

Pour comprendre quelle a dû être l'influence de la science hellénique, il suffit d'examiner ce qu'était redevenue l'astronomie indienne, quand nous la trouvons en pleine floraison, du Ve au XIIe siècle de notre ère.

Les premiers astronomes indigènes dont les œuvres nous sont parvenues, Aryabhatta, Varâha-Mihira et Brahmagoupta, vivaient dans l'Inde centrale, à l'époque de la restauration brahmanique, vers le VIe siècle de notre ère. Aryabhatta enseigna la rotation de la terre autour de son axe; il soutint que la lune, naturellement obscure, doit son éclat aux rayons du soleil et formula la vraie théorie des éclipses; assigna aux épicycles des planètes une forme elliptique; enfin constata le déplacement des points équinoxiaux et solsticiaux. Varâha-Mihira se livra surtout à des travaux astrologiques; cependant il eut le mérite de condenser dans une vaste encyclopédie, la *Pantcha-Siddhântikâ,* les principaux traités astronomiques qui avaient cours dans l'Inde. Quant à Brahmagoupta, il est surtout connu par sa refonte d'un traité antérieur, le *Brahma Siddhânta*.

Dans l'opinion des critiques les plus compétents, ces ouvrages, qui se servent surtout de méthodes empiriques pour déterminer la position des astres, sont inférieurs aux travaux que nous ont laissés les Alexandrins. Cependant, pour tout ce qui se rapporte à la mesure des arcs

et à la trigonométrie sphérique, ils révèlent un état plus avancé de la science (1).

Il est impossible de déterminer exactement à quelle époque s'est constituée dans l'Inde cette nouvelle science astronomique. Certaines de ses théories trahissent directement un emprunt à la science grecque, comme l'explication du déplacement des points équinoxiaux et solsticiaux par l'hypothèse d'une vibration ou trépidation périodique. On peut en dire autant du zodiaque solaire, ainsi qu'en témoignent les noms donnés dans l'Inde auxconstellations zodiacales :

Kriya	Κριός	Bélier
Tâvouri	Ταῦρος	Taureau
Djitouma	Δίδυμος	Gémeaux
Karkin	Καρκίνος	Cancer
Leya	Λέων	Lion
Pâthona	Παρθένος	Vierge
Djouka	Ζυγόν	Balance
Kaurpya	Σκορπίος	Scorpion
Taukshika	Τοξότης	Sagittaire
Âkokera	Ἀιγόκερως	Capricorne
Hridroga	Ὑδροχόος	Verseau
Ittha	Ἰχθύς	Poisson.

Les noms des principales planètes, tels qu'ils sont donnés dans le *Horâ Çâstra*, ne sont pas moins significatifs :

Heli	Ηλιος	Soleil
Himna	Ἑρμῆς	Mercure
Âra	Ἄρης	Mars
Kona	Κρόνος	Saturne
Djyau	Ζεύς	Jupiter
Asphoudjit	Ἀφροδίτη	Vénus.

(1) Houzeau et Lancaster, *Bibliographie générale de l'Astronomie*. Bruxelles, 1887, t. I, p. 292.

Là même où nous voyons maintenir aux planètes leurs anciens noms sanscrits, elles président respectivement aux mêmes domaines que leurs équivalents dans la mythologie et l'astrologie occidentales : Brihaspati (Jupiter) au culte; Bhauma (Mars) à la guerre; Bouddha (Mercure) au commerce; Çoukra (Vénus) à l'amour (1).

Il se rencontre bien d'autres expressions encore, notamment dans les œuvres de Varâha-Mihira, qui dénotent, sinon un emprunt, du moins un contact avec les œuvres des astronomes grecs. M. Burgess en donne une liste fort complète (2).

Parmi ces termes, les uns sont des mots grecs qui ont été utilisés pour dénommer des constellations ou des mesures astronomiques : anaphâ (ἀναφή); drikâna (δέκανος); douroudharâ (δορυφορία); doushikya (τοχικόν); dioutam (δυτόν); hibouka (ὑπογείον); kemadrouma (κενόδρομος); rishphâ (ῥιψή); — les autres ont conservé la signification spéciale qu'ils avaient dans les œuvres des astronomes alexandrins : âpoklima (ἀπόκλιμα), déclinaison; haridja (ὁρίζων), horizon; horâ (ὥρα), heure; djâmitra (διάμετρον), diamètre; kendra (κέντρον), centre, distance du centre à l'orbite; kona (γωνία), angle; trikona (τρίγωνον), triangle; liptâ (λεπτή), minute de l'arc; meshoûrana (μεσουράνημα), méridien; panapharâ (ἐπαναφορά), lever; sounaphâ (συναφή), conjonction de planètes; veçi (φάσις), phase, etc.

Sans doute, il serait exagéré de soutenir que l'adoption

(1) S. Lévi, *Quid de Græcis*, p. 30.

(2) *Notes on Hindu Astronomy and the History of our Knowledge of it*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893, pp. 717 et suiv. — Cet article renferme une excellente bibliographie critique du sujet.

d'un terme étranger implique forcément l'emprunt de la notion qu'il exprime. Il n'en reste pas moins vraisemblable que les écrivains sanscrits n'auraient pas fait usage de la plupart de ces dénominations exotiques, si les idées qu'elles rendent avaient déjà trouvé leur expression dans les langues de l'Inde.

Bien plus, parmi les cinq Siddhântas que Varâha-Mihira a réunis et condensés comme renfermant toute la science astronomique de son temps, il y en a deux, la *Romaka* et la *Pauliça*, dont les noms rappellent directement, l'un la culture scientifique du monde romain, l'autre les œuvres de Paulus, célèbre astronome alexandrin du III[e] siècle ap. J.-C. (1).

On a cru retrouver également les noms de Manéthon (V[e] siècle ap. J.-C.) dans Manittha ou Manimda; de Speusippus dans Sphoudjidhvadja; enfin, de Ptolémée dans Asoura Maya, que le *Soûrya Siddhânta* désigne comme le fondateur de l'astronomie et qu'un autre traité fait naître à Romakapouri, « la ville des Romains (2) ».

Dans cet ordre d'idées, les écrivains indigènes n'ont jamais cherché à renier leurs sources. « Les Yavanas, lit-on dans la Gârgi-Samhitâ, sont des barbares; cependant cette science (l'astrologie) s'est constituée chez eux et il faut les

---

(1) Le *Romaka Siddhânta* emploie, comme mesure du temps, le youga de 2,850 années ou 1,040,953 jours, donnant une année tropicale de 365 jours 5 heures 55 minutes 12 secondes, — ce qui est exactement le chiffre proposé par Ptolémée et Hipparque (BURGESS, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1893, p. 758).

(2) WEBER, *Griechen in India*, dans les *Sitzungsberichte der Kön. Preuss. Akad.*, pp. 906 et 921. Le Mahâbhârata parle déjà d'Asoura Maya comme d'un habile architecte qui bâtit un palais pour le roi Youddhishthira.

vénérer comme des saints. (1) » M. Weber rapporte qu'un traité d'astrologie portant leur nom, le *Yavana Çastra*, passait pour avoir été écrit au pays des Yavanas par le dieu Sourya en personne, lorsque, expulsé du ciel par le ressentiment de ses divins rivaux, il fut venu renaître dans la ville des Romains (2).

Disons encore que le calendrier grec semble avoir survécu, dans l'Inde du nord, à la domination hellénique. En 1862, le général Cunningham lut dans des inscriptions des Indo-Scythes le nom des mois macédoniens Artemisios et Appellaios. Depuis lors, on a encore trouvé, dans des inscriptions en caractères kharoshthis, le nom de deux autres mois appartenant au même calendrier : Panemos et Daisios (3).

C'est également une ère d'origine grecque, celle des Séleucides, qui semble avoir fourni aux Indiens leur première computation historique (4). Il est à remarquer,

---

(1) S. Lévi, *Quid de Græcis*, p. 24.

(2) Weber, *Indische Studien*. Berlin, 1853, pp. 247-248. Le terme de Romakapouri n'implique pas nécessairement la ville de Rome; il est probable que ce nom a été étendu à Alexandrie, peut-être même à Byzance. Dans d'autres écrits, nous trouvons que le nom de Yavanapouri, la ville des Grecs, a été appliqué à Alexandrie.

(3) *Archæological Survey of India*, t. I, p. XLI.

(4) Jusque-là, les Indiens ne semblent guère avoir cherché une commune mesure du temps que dans un but astronomique ou mythologique. D'après une computation, qui s'affirme déjà au temps des Brâhmanas, chaque période de création ou Kalpa comprend quatre milliards trois cent vingt millions d'années. De ce chiffre, la millième partie forme le Mahâ youga, qui se divise en plusieurs yougas. Le youga actuel ou Kali youga, qui doit durer 432,000 années, est censé

en effet, que leur plus ancienne ère, celle des Mauryas, date de l'an 312, qui est précisément le point de départ de l'ère des Séleucides. Celle-ci, du reste, avait été adoptée par les souverains grecs de l'Inde, comme l'atteste une monnaie de Platon, frappée en l'an 166 avant notre ère.

A partir des Indo-Scythes, l'Inde adopta généralement l'ère des Çakas, qui commence, non, comme on l'a cru longtemps, avec l'expulsion des Scythes, mais au contraire avec le sacre de leur principal souverain, Kanichka (1). Cependant, les inscriptions offrent encore d'autres computations historiques, notamment l'ère des Gouptas, qui commence en l'an 240 de l'ère Çaka, et celle de Vikramâditya, qu'on a fait débuter rétrospectivement 56 années avant Jésus-Christ (2). De là des complications qui ne sont pas de nature à alléger la tâche de la paléographie et de l'histoire.

Mathématiques.

Le système décimal, pratiqué chez tous les peuples indo-européens et chez bien d'autres races encore, a évidemment son origine dans l'habitude de compter sur les doigts. Si nous avions trois ou six doigts à chaque

---

avoir commencé en l'an 3102 avant notre ère. Malheureusement, pour la reconstitution des événements historiques, les brahmanes n'ont jamais songé à les mettre en rapport avec les années du Kali youga.

(1) M. Sylvain Lévi, toutefois, a récemment rouvert la question de la date initiale de cette ère. (Voy. *Journal asiatique,* janvier-février 1897.)

(2) J. Fergusson, *History of Indian Architecture*, pp. 22 et suiv.

main, nous aurions sans doute la chance de posséder le système sexagésimal ou duodécimal, lequel se prêterait beaucoup mieux à toutes les combinaisons du calcul — témoin la numération chaldéenne.

En présence des difficultés qu'offre le procédé rudimentaire de la numération digitale, dès qu'il s'agit de faire l'opération la plus simple, on en vint bien vite à désigner chaque unité par un nom distinct. Toutefois, ces dénominations se seraient bientôt multipliées dans de telles proportions que l'esprit humain n'aurait pu en suivre le développement, si l'on n'avait imaginé de traiter les dizaines, puis les centaines et les mille, comme des unités supérieures, désignées, à leur tour, par un terme spécial.

Lorsque, plus tard, on éprouva le besoin d'exprimer les nombres par des signes, le moyen le plus simple était d'écrire les termes de la numération, soit en entier, soit en abrégé, par exemple en traçant la première lettre du mot qui servait à désigner le nombre. Aujourd'hui encore nous avons le choix d'écrire : mille cent — ou : MC. Un autre procédé consistait à exprimer chaque nombre par un chiffre ou signe conventionnel. Les Grecs employèrent à cet effet les 27 caractères de leur alphabet qui avaient l'avantage d'offrir un ordre invariable et facile à retenir. ά devenait un, β' : deux, γ' : trois, ..., dix : ι', vingt : κ', ... cent : ρ'. Ce parallélisme menait jusque 900. Au delà, on reprenait l'énumération successive des lettres en plaçant l'accent au-dessous. Ainsi mille devenait ͵α, deux mille : ͵β, etc. ; d'autres fois, pour les chiffres qui dépassaient dix mille, on se bornait à ajouter les lettres Μυ (μύρια).

Il est possible que la nomenclature écrite, fondée sur

une représentation symbolique des nombres, ait précédé, du moins dans ses premiers rudiments, l'invention de l'écriture. Chez presque tous les peuples, les nombres les plus bas sont indiqués par la juxtaposition de barres horizontales ou verticales. On conçoit que des sauvages aient déjà eu l'idée de remplacer la numération digitale par des traits tracés sur le sable avec une baguette. Quand le nombre des traits devenait trop considérable, on leur substituait par un signe unique (1). Un autre système de notation, tout aussi primitif, consistait dans l'emploi de petits objets : cailloux (*calculi*), graines, coquilles, bâtonnets, qui avaient sur l'emploi des doigts l'avantage de fixer d'une manière permanente les données du calcul.

Un perfectionnement de ce procédé conduisit à l'invention de l'abaque, que nous trouvons en usage en Grèce aussi bien que dans l'Inde, en Chine et en Chaldée. C'était une table couverte de sable, sur laquelle on traçait avec le doigt les signes des nombres. On eut alors une véritable machine à compter, surtout quand la table à poussière fut remplacée par une planchette sur laquelle on tendit parallèlement des lignes qui marquaient chacune un ordre différent d'unités. On obtenait ainsi la colonne des unités, celles des dizaines, des centaines, des mille, etc. (fig. 18). Parfois les lignes étaient remplacées par des cordes, et sur chacune de ces cordes étaient enfilées dix boules qu'on faisait avancer ou reculer à la main,

(1) Tous ceux qui ont pris part à des opérations électorales connaissent les services que ce procédé primitif peut encore rendre dans le recensement des suffrages — ceux-ci étant successivement portés à l'actif des divers candidats sous forme de traits verticaux, juxtaposés par quatre et transformés en groupe de cinq par un trait de plume horizontal.

comme on le voit encore aujourd'hui dans le tableau qui sert de compteur aux joueurs de billard.

Fig. 18.

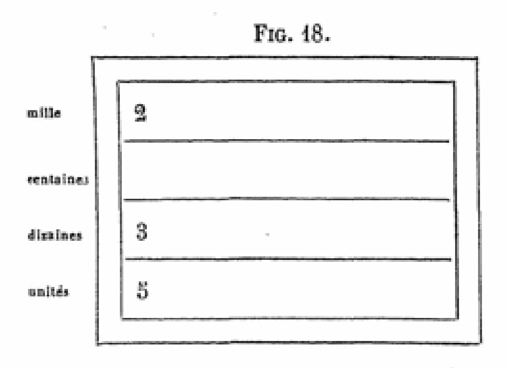
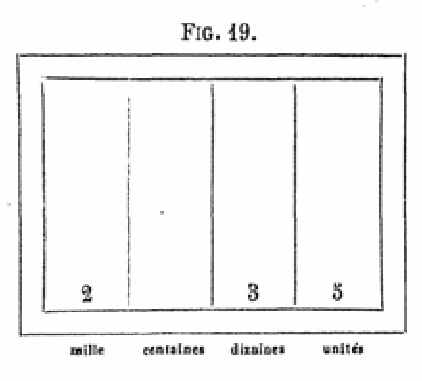


Fig. 19.



Là où les divers ordres d'unités sont juxtaposés horizontalement sur ce tableau (fig. 19), il est manifeste que chaque nombre reçoit une puissance dix fois moindre ou dix fois supérieure, suivant qu'il est inscrit dans une colonne ou dans la voisine. L'esprit s'habitua à l'idée d'attribuer aux chiffres, en dehors de leur valeur symbolique, une *valeur de position*. Ceci admis, on pouvait même supprimer les colonnes de l'abaque : chaque unité révélait,

par sa place dans l'alignement des chiffres, la série décimale à laquelle elle appartenait. Cependant, pour que toute confusion fût impossible, il restait à prévoir le cas où l'une des séries ne serait pas représentée, par exemple dans l'énoncé du nombre 2055, où les centaines font défaut. Cette lacune fut comblée par l'introduction du zéro. L'arithmétique était désormais en possession de l'instrument qui allait lui permettre, par l'emploi de dix signes, — neuf chiffres et un zéro, — d'exprimer tous les nombres imaginables.

Quelle a été, dans la constitution graduelle de cette méthode, la part respective de la Grèce et de l'Inde? La question peut être considérée aujourd'hui comme élucidée, grâce aux travaux de Colebrooke, Prinsep, Thomas, Woepcke et, plus récemment, de MM. Bühler, Clive Bayley, Léon Rodet, Isaac Taylor. Je ne puis que résumer ici les principales conclusions de leurs études.

Pour tout ce qui concerne l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie, il est indéniable que les Indiens se sont appliqués de bonne heure à résoudre par des méthodes conformes à leur génie, plus synthétique qu'analytique, les questions de chiffres et de dimensions soulevées soit par les transactions de la vie usuelle, soit par les exigences du cérémonial religieux, soit par le calcul des observations astronomiques. C'est ainsi qu'avec leur numération purement orale, ils en étaient arrivés, dans les plus anciens Soutras, non seulement à exprimer, par un mot ou une syllabe rythmée, des nombres qui exigent chez nous une longue périphrase, mais encore à poser et à résoudre des problèmes compliqués, relatifs aux permutations des syllabes ou aux formes de l'autel domestique.

Vers le milieu du III[e] siècle avant notre ère, on voit apparaître, dans les plus anciennes inscriptions de l'Inde, plusieurs modes de notation qui se rattachent respectivement aux deux alphabets dont j'aurai à m'occuper plus loin : l'alphabet bactrien ou kharoshthi et l'alphabet indien ou indo-pâli. Les signes sont tantôt des lettres empruntées à l'alphabet connexe, tantôt des symboles pris dans l'écriture des Phéniciens, des Mésopotamiens, voire des Égyptiens (1), mais tous également étrangers à l'alphabet grec. Dans l'alphabet indien proprement dit ces signes étaient au nombre de vingt, servant respectivement à désigner les neuf premières unités, les neuf premières dizaines, le nombre cent et le nombre mille. Cette notation, qui s'est perpétuée jusqu'au VII[e] siècle de notre ère dans les inscriptions des rois Valabhis, survit encore aujourd'hui parmi les Tamouls et les Malais de l'Inde méridionale.

Dans l'intervalle, la table à colonnes avait pénétré chez les Indiens. Cet appareil, comme l'indique le nom même qu'il reçut en Occident, ἄβαξ, *abacus*, d'*abaq*, « poussière fine », est d'origine asiatique. On en a, du reste, trouvé la trace dans les monuments assyriens (2). Il est possible que les Indiens l'aient directement reçu des Grecs. Mais il est également admissible que l'importation en remonte aux temps de l'occupation perse, voire à l'époque des relations commerciales avec la Chaldée. Quoi qu'il en soit, c'est bien à l'Inde et à l'Inde seule qu'on

---

(1) Sir E. Clive Bayley, *Genealogy of modern Numerals*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, nouv. sér., t. XIV, 1884, pp. 356-358.

(2) J. Thirion, *Histoire de l'arithmétique*. Bruxelles, p. 22.

doit les perfectionnements tirés de cette élémentaire machine à compter.

En effet, nous savons, par les auteurs arabes, qu'au commencement du VIIIe siècle après J.-C. on employait encore, dans tout l'Occident, l'ancien système de notation alphabétique, où la valeur de position était inconnue. C'est en 773 que les Arabes furent mis au courant de l'arithmétique indienne par un livre qu'un envoyé du roi de Caboul offrit en présent au calife Al Mançour et qu'un de ses successeurs, Al Mamoun, s'empressa de faire traduire dans la langue du Coran (1). Les historiens arabes et même byzantins n'ont jamais hésité à attribuer aux Indiens l'invention du système qui réduit tous les symboles numériques à neuf plus le zéro (2). Cette invention devait déjà être un fait accompli au commencement du VIe siècle, car Aryabhatta, comme l'a montré M. Léon Rodet, applique à l'extraction des racines carrées et cubiques un procédé, analogue au nôtre, qui présuppose la connaissance du principe de position (3). M. Bayley, toutefois, estime que l'adoption d'un symbole représentant le zéro et par suite supprimant la nécessité des colonnes, n'est pas antérieure à la première moitié du VIIIe siècle (4).

---

(1) C'est le traité rédigé entre 813 et 832 par Al-Kârizmi et, plus tard, traduit partiellement en latin sous le titre de *Algoritmi de numero Indorum*.

(2) Clive Bayley, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, 1883, pp. 18 et suiv.

(3) Léon Rodet, *Leçons de calcul d'Aryabhatta*, dans le *Journal asiatique*, 7e sér., t. XIII, pp. 397 et 408.

(4) Clive Bayley, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1883, pp. 24 et suiv.

Le nom que les écrivains appliquèrent d'abord au zéro est *çoûnya*, « vide », qui semble une allusion à la case vide de l'abaque. Quant au chiffre lui-même, il a pu être fourni par le signe qui indique le dixième chiffre dans une des anciennes numérations de l'Inde : ○=. Cependant je serais plus disposé à admettre que les Indiens en ont emprunté la forme — non pas l'idée — à l'*omicron* initiale du terme οὐδέν, « rien », qui servait à indiquer, dans les tables astronomiques des Alexandrins, l'absence d'une fraction sexagésimale. En tout cas, pour ce qui concerne les autres chiffres auxquels nous donnons improprement le nom d'arabes, il n'y a guère de doute possible sur leur origine indienne. Le seul point à débattre, c'est de savoir si, comme le soutient Woepcke, il faut en chercher les prototypes dans les caractères indo-pâlis du IIe siècle après J.-C. ou s'il faut les rattacher de préférence, comme le croit M. Isaac Taylor, aux lettres de l'alphabet indo-bactrien (1).

Les Arabes ne furent que les intermédiaires. Encore n'est-il pas certain que la découverte du principe de position ne parvint pas à Alexandrie avant l'invasion musulmane, qui peut-être le trouva déjà appliqué dans les travaux des néo-platoniciens (2). Le complément du système par l'introduction du zéro ne fut transmis que plus tard aux Arabes et par suite aux Chrétiens. En 1299, l'usage

---

(1) J. Woepcke, *Mémoire sur la propagation des chiffres indiens*, dans le *Journal asiatique*, 6e sér., t. I (1863). — Isaac Taylor, *Origin of Arabic Numerals*, dans l'*Academy* du 28 janvier 1882.

(2) Ainsi s'expliquerait que ce principe se trouve déjà formulé — pour autant que le passage soit authentique — dans la géométrie de Boëce.

de l'abaque et des chiffres romains fut prohibé par les magistrats de Florence (1).

Les Indiens se rendaient parfaitement compte de l'importance de la réforme qu'ils avaient réalisée. Aussi lui attribuaient-ils des origines divines (2), alors que notre moyen âge, plus réservé, se bornait à en faire honneur à Pythagore. Grâce à leur nouveau mode de notation, ils portèrent leurs méthodes non seulement en arithmétique, mais encore en algèbre, à un degré de perfectionnement que les Grecs n'avaient pas connu. Ainsi, à l'époque de Bhâskara (XIIe siècle), ils avaient imaginé sept manières de multiplier les nombres; inventé une ingénieuse table de multiplication, le *shaback* des Arabes, appliqué la preuve par 9 et trouvé le moyen de résoudre les équations comportant plus d'une inconnue; leurs méthodes générales leur permettaient de trancher les problèmes indéterminés du premier et du second degré; enfin, ils l'emportaient encore par l'application de l'algèbre aux investigations astronomiques et aux démonstrations géométriques (3).

Toutefois, il serait injuste de méconnaitre que si les mathématiciens de l'Inde ont largement contribué par leurs travaux aux progrès généraux de la science, ils le

---

(1) Thirion, *Histoire de l'arithmétique*, p. 132.

(2) Voir l'introduction de Colebrooke à sa traduction du traité de Bhâskara, *Algebra with Arithmetic and Mensuration from the sanscrit of Brahmagupta and Bhaskara*. Londres, 1817, p. 4, note 2.

(3) *Id.*, pp. XVI et suiv. « Dans leurs travaux sur l'analyse indéterminée, écrit M. Thirion, ils dépassent tout ce qu'ont fait les autres peuples de l'antiquité et du moyen âge; ils parviennent à des découvertes auxquelles la science moderne elle-même ne s'est élevée que par les efforts d'Euler et de Lagrange. » *Histoire de l'arithmétique*, p. 109.

doivent, dans une certaine mesure, à l'impulsion donnée par la culture grecque, pendant les premiers siècles de notre ère. Il est évident, en effet, qu'ils ont dû s'assimiler les connaissances des Alexandrins en mathématiques, comme nous venons de voir qu'ils l'ont fait en astronomie, et on ne peut soutenir qu'ils n'avaient rien à y prendre.

Parmi les problèmes d'arithmétique posés au futur Bouddha, lorsqu'il complète son éducation, le Lalita Vistara mentionne l'évaluation de la quantité d'atomes comprise dans un Yodjana (lieue indienne). Le jeune Bodhisattva répond qu'il y a sept atomes subtils dans un grain de poussière fine, sept grains de poussière fine dans un grain de poussière grossier, et ainsi de suite, en passant par des graines de pavots, de moutarde, d'orge, la phalange du doigt, l'empan, la coudée, l'arc, le kroça, tant qu'enfin il arrive, pour le yodjana, à un nombre que nous représenterions par vingt-neuf chiffres alignés. Il ajoute qu'à l'aide de cette numération, on peut calculer le nombre de grains de poussière contenus dans les trois mille grands milliers de mondes — c'est-à-dire l'univers (1).

On a rapproché ce problème de l'*Arénaire*, c'est-à-dire du passage où Archimède enseigne à évaluer le nombre de grains de sable que peut renfermer le cosmos. A ce propos, l'illustre mathématicien de Syracuse établit, parmi les myriades qui représentaient le plus haut terme de la nomenclature antérieure, de nouveaux groupements par octades (tranches de huit termes) et par

(1) Le *Lalita Vistara*, traduit par Ed. Foucaux (*Annales du Musée Guimet*). Paris, 1884, t. I, pp. 133-135.

périodes d'octades (myriades de myriades d'octades). Sa solution est que le cinquantième terme d'une progression décuple croissante (le huitième terme de la huitième octade) serait plus que suffisant pour fournir le nombre cherché.

Woepcke a fait ressortir combien il est difficile d'attribuer au hasard les analogies dans l'énoncé, la marche et l'objet des deux problèmes. Il n'y a pas jusqu'à la numération dont le Lalita Vistara nous donne la nomenclature, qui ne rappelle les « octades » et les « périodes » d'Archimède. Enfin, des deux côtés, on retrouve, parmi les mesures intermédiaires, la graine de pavot, le doigt et la lieue. Aussi Woepcke soutient-il que l'origine des données de l'*Arénaire* doit être cherchée dans l'Inde.

Comme, toutefois, la rédaction du Lalita Vistara est de beaucoup postérieure à l'époque d'Archimède, il me semble qu'on pourrait aussi bien renverser la proposition. Je serais d'autant plus porté à admettre ici la priorité de la Grèce, qu'Archimède assigne à son problème un but immédiat, relégué à l'arrière-plan dans la donnée indienne : il s'agit de combattre le préjugé qu'aucun nombre, quelque grand qu'il soit, ne suffirait à exprimer la quantité de grains de sable répandus sur le bord de la mer (1).

Colebrooke pense retrouver dans l'algèbre de Bhâskara l'influence de Diophante, un astronome alexandrin qui vécut, croit-on, au III[e] siècle de notre ère et dont les œuvres ont été traduites en arabe, ainsi qu'en latin (2). Peut-être les Indiens en étaient-ils arrivés spontané-

(1) COLEBROOKE, *Op. cit.*, p. XV.

(2) MONTUCLA, *Histoire des mathématiques*. Paris, an VII, p. 228.

ment, dès l'époque assez incertaine où fut composé le Çoulva-soutra, — supplément du Yajour-Véda qui prescrit les règles pour la construction des autels, — à résoudre par l'algèbre le problème du carré de l'hypoténuse, qu'ils appelaient assez pittoresquement le problème de la chaise de la mariée (1). Mais, en général, la géométrie est certainement la branche des mathématiques où ils ont déployé le moins d'originalité. Il y a trace que les *Éléments* d'Euclide ont été traduits en sanscrit. Malheureusement, il n'a pas été possible de déterminer l'âge de cette traduction, qui est peut-être l'œuvre des jésuites portugais établis à la cour d'Akbar (2).

Art d'écrire.

Nous venons de voir que les Indiens semblent avoir trouvé d'eux-mêmes leur notation algébrique. Peut-on en dire autant de leur écriture?

Les plus anciennes inscriptions que nous ait laissées l'Inde antique, apparaissent vers le milieu du troisième siècle avant notre ère. Ce sont les édits d'Açoka, gravés sur des colonnes ou des rochers, à l'aide de deux alphabets distincts.

L'un, qui s'écrit de droite à gauche, ne se montre guère que dans les limites de l'ancien Gandhâra et il disparaît complètement au IVe siècle de notre ère. On

---

(1) Brennand, *Hindu Astronomy*, p. 100.

(2) Weber, *Griechen in Indien*, p. 922. C'est également au seizième siècle que les missionnaires jésuites traduisirent les *Éléments* d'Euclide, en chinois. (Thirion, *Histoire de l'arithmétique*, p. 45.)

l'a appelé tour à tour arien, ario-pâli, bactro-pâli, indo-bactrien, kharoshthi, alphabet du Nord (1).

L'autre, qui s'écrit de gauche à droite, se rencontre dans toute la péninsule. On peut le regarder comme la source de tous les alphabets qui se sont ultérieurement formés, non seulement dans les différentes parties de l'Inde, mais encore à Ceylan, dans l'Indo-Chine et au Thibet. On lui décerne les noms d'indien, indo-pâli, maurya, brahma, devanâgari, alphabet du Sud.

Il n'a guère été difficile de rattacher l'alphabet gandhârien à l'écriture araméenne, qu'on suppose avoir été introduite dans le nord de l'Inde par des Araméens, interprètes ou fonctionnaires au service des conquérants occidentaux (2). Quant à l'alphabet indien, sa source a fait l'objet de nombreuses controverses. Les uns y ont vu une création spontanée du génie aryen ou dravidien ; d'autres l'ont rattaché respectivement à l'écriture cunéiforme, aux caractères chinois, aux hiéroglyphes égyptiens, à l'alphabet grec, enfin aux écritures sémitiques. C'est cette dernière hypothèse qui semble actuellement l'emporter. Reste toutefois à établir de quelle écriture sémitique il s'agit, par quelle voie elle est arrivée dans l'Inde et à quelle époque elle a suscité la formation d'un alphabet indigène.

---

(1) Le terme dont on se servait dans l'Inde pour caractériser cet alphabet était l'écriture kharoshthi; cette dernière dénomination signifie littéralement « lèvres d'âne ». M. Terrien de la Couperie a rattaché l'origine du mot au nom de Cyrus et y a vu une présomption que l'alphabet indo-bactrien avait été inventé sous ce monarque (*Did Cyrus introduce writing in India?* dans le BABYLONIAN AND ORIENTAL RECORD, t. I, nº 4.)

(2) ISAAC TAYLOR, *The Alphabet*. Londres, 1883, t. II, pp. 261 et suiv.

D'une part, M. Halévy estime que, des deux alphabets, le premier en date est celui du Nord; ses lettres auraient été tirées d'un araméen cursif, analogue à celui qui se rencontre dans certains papyrus provenant d'Égypte. Sa formation, du reste, serait postérieure à l'invasion d'Alexandre. Quant à l'alphabet du Sud, il aurait emprunté à celui du Nord environ le quart de ses lettres; le reste lui viendrait, soit directement de l'araméen, soit même du grec. Il serait une création consciente et systématique, faite de propos délibéré, entre 328 et 250 avant notre ère, pour remédier aux imperfections de son prédécesseur (1).

Tout au contraire, un savant allemand, M. George Bühler, soutient, avec la plupart des indianistes, que l'alphabet du Sud est de beaucoup le plus ancien; qu'il remonte, pour le moins, au VI[e] siècle avant notre ère; qu'il se rattache à l'alphabet archaïque des Phéniciens et que celui-ci a pu pénétrer dans l'Inde, par suite des relations maritimes avec la Mésopotamie, à partir du VIII[e] siècle avant J.-C. (2).

D'autres encore, comme M. Isaac Taylor, tout en admettant également la priorité de l'alphabet du Sud, préfèrent le rattacher à l'écriture himyarite en usage parmi les Sémites de l'Arabie méridionale. A la vérité, les inscriptions qu'on a relevées dans l'Yémen ne remontent pas au delà du deuxième siècle avant notre ère. Mais

---

(1) *Journal asiatique*, 8[e] série, t. VI, Paris, 1885, et *Revue sémitique* de juillet 1895.

(2) G. Bühler, *Indische Palaeographie*, dans *Gründriss des Indo-Arischen Philologie*, Strasbourg, 1896, t. I (avec tables), et *Origin of the Kharoshthi Alphabet*, dans le *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1895, t. IX, pp. 44 à 66.

on les suppose dérivées d'un alphabet primitif qui aurait servi de prototype aux différentes écritures sémitiques (1).

En attendant que des découvertes nouvelles jettent un peu plus de jour sur l'âge et la filiation des deux alphabets en usage dans l'Inde antique, il semble acquis dès maintenant que tous deux ont bien leurs prototypes dans les écritures sémitiques et dès lors il devient difficile de soutenir que les Grecs y sont pour quelque chose. Si l'introduction de l'écriture dans l'Inde était une conséquence de l'expédition d'Alexandre, ce serait évidemment l'alphabet des Grecs, et non celui des Sémites, qui aurait servi de modèle.

Quels que soient la science et le talent de M. Halévy, nous ne pouvons nous faire illusion sur la faiblesse de sa thèse, quand il veut enfermer, dans le siècle qui va d'Alexandre à Açoka, le complet développement des deux alphabets indiens. Il suppose qu'Alexandre et ses successeurs auraient placé ou maintenu dans l'Inde des fonctionnaires araméens et que ceux-ci auraient fourni à l'élément indigène l'idée ainsi que les moyens pratiques de rendre par des signes les sons du sanscrit. C'est là bâtir une hypothèse sur des hypothèses. Rien ne prouve que les possessions des Séleucides, au sud de l'Hindou Koush, fussent administrées par des Sémites; encore moins que l'araméen et non le grec y fût devenu la langue de l'administration; enfin, que les indigènes de cette période eussent le moindre contact avec les langues sémitiques. L'Inde ne nous a transmis qu'un seul docu-

---

(1) Suivant M. Sayce, le docteur Glaser aurait récemment découvert les traces de cet alphabet sur des rochers de l'Yémen (Sayce, *Higher Criticism and the Monuments*, p. 39).

ment authentique de l'époque : les monnaies du rajah Saubhouti. Or, le nom de ce prince est écrit en purs caractères grecs : ΣΩΦΥΤΟΥ.

La déclaration de Mégasthène, que les Indiens n'employaient pas l'écriture, est infirmée par le témoignage d'un écrivain antérieur, Néarque, rapportant, au dire de Strabon, que les Indiens écrivaient sur des morceaux de coton comprimé (1), et cette dernière attestation s'accorde avec les dires du code de Vichnou, qui nous apprend que les contrats étaient rédigés, soit sur des plaques de cuivre, soit sur des pièces de coton (2).

L'étude des documents indigènes tend d'ailleurs à reporter bien en deçà d'Açoka et même d'Alexandre l'emploi de l'écriture dans l'Inde.

Rien dans les Védas, ni même dans les Brâhmanas, ne permet de croire à l'existence de l'écriture à l'époque reculée où furent composées ces premières œuvres de la littérature indienne (3). En ce qui concerne les Soutras, M. Max Müller estime également que ces textes étaient transmis par voie orale; il y relève néanmoins des indices que l'écriture était dès lors en usage pour la correspondance privée et les relations commerciales. M. le professeur Dawson est allé plus loin en soutenant que la nature même des enseignements phonétiques donnés par les Soutras exigeait le recours à l'écriture (4).

---

(1) *Géographie*, XV, 1, 66.

(2) III, 82 (t. VII des *Sacred Books of the East*, trad. Julius Jolly, p. 21).

(3) MAX MÜLLER, *History of Ancient Sanscrit Literature*. Londres, 1860, p. 497.

(4) *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIII de la nouvelle série, 1881, p. 102.

Pânini mentionne l'écriture grecque, la Yavanânî (1). Si l'on soutient que dès cette époque, le terme *Yavana* servait à désigner tous les Occidentaux en général, il n'en reste pas moins ce fait que du temps de Pânini, l'existence de l'écriture n'était plus inconnue dans l'Inde.

Les Dharma-Çâstras — notamment Manou et Vasishtha — renferment plusieurs prescriptions relatives à l'emploi de l'écriture dans les actes juridiques. Ce témoignage avait son importance quand on croyait pouvoir faire remonter les textes de Manou au Ve siècle avant notre ère. Aujourd'hui on les fait descendre à l'époque d'Açoka et même beaucoup plus bas (2). Notons cependant que, d'après M. Bühler, l'importance du Vasishtha-Dharma-Çâstra était déjà reconnue à une époque où se formaient encore des écoles védiques.

Laissant de côté — devant la difficulté de faire la part des interpolations — le texte du Mahâbhârata où sont menacés de l'enfer ceux qui s'avisent de mettre les Védas par écrit, nous arrivons aux traditions du bouddhisme. Les Vinayas laissent entendre, dans plusieurs passages, que l'écriture était couramment appliquée, sinon à des usages littéraires, du moins à des communications privées et à des publications officielles (3). Or, le contenu des Vinayas paraît antérieur au concile de Vaiçâli, que les commentateurs placent au milieu du IVe siècle avant notre ère. La même constatation se fait dans les

---

(1) IV, I, 49, cité par S. Lévi, *Quid de Græcis*, p. 18.

(2) G Bühler, *The Laws of Manu,* dans le tome XXV des *Sacred Books of the East*. Londres, 1886, pp. LXVI et suiv. de l'*Introduction*.

(3) Rhys Davids et Oldenberg. *Vinaya Texts,* dans le volume XIII des *Sacred Books of the East,* pp. XXXII et suiv.

Djâtakas que les sculptures de Bharhout et les inscriptions d'Açoka attestent avoir été en circulation dès le III[e] siècle. Bien plus les histoires rapportées dans les Djâtakas semblent avoir été adaptées de la littérature brahmanique antérieure. Les noms de royaumes qui y sont cités, sont également mentionnés dans la littérature védique; en outre, l'état religieux et social qui s'y trouve décrit, s'applique à une époque qui a dû précéder l'empire des Mauryas. Enfin, le Lalita Vistara, quel que soit l'âge de sa composition, raconte comment le Bouddha apprit à l'école de nombreux systèmes d'écriture, parmi lesquels le brahma-lipi et le kharoshthi-lipi (1). Il y a là un ensemble de faits et de traditions qui nous reporte bien au delà du troisième et même du quatrième siècle avant Jésus-Christ.

Ce n'est pas qu'il faille absolument contester, en cette matière, toute influence à la culture hellénique. Il est très possible que le brahma-lipi se soit d'abord écrit de droite à gauche et que son changement de direction soit attribuable au contact de l'écriture grecque (2). Il est également vraisemblable que les Indiens doivent aux Grecs l'usage de l'encre, de la plume, des tablettes, voire du livre, si nous en jugeons par les noms qu'ils ont donnés à ces divers objets : melà, encre (μέλαν); kalama (κάλαμος), poustaka, livre (dans Aristophane, πυξίον, tablette à écrire); peut-être aussi phalaka (πλαξ-κος, plaque) et même pitaka (corbeille de textes

---

(1) Trad. Foucaux, t. VI des *Annales du Musée Guimet*, pp. 114-115.

(2) CUNNINGHAM a découvert une monnaie d'Éran qu'il croit antérieure à Açoka et où la légende, en brahma-lipi, se lit de droite à gauche (*Coins of Ancient India*, pl. XI, fig. 18).

πιττάκιον, tablette). Enfin, il est parfaitement admissible, comme je l'ai montré précédemment, que l'Inde ait pris aux Grecs l'idée première des inscriptions lapidaires et des légendes monétaires. Mais ces emprunts ne contredisent aucunement l'existence antérieure d'autres procédés pour assurer par des signes la transmission de la pensée et la préservation des documents.

Si l'adaptation de l'écriture sémitique aux sons de la langue sanscrite est due à des fonctionnaires araméens qui représentaient dans l'Inde occidentale une domination étrangère, on peut se demander pourquoi le fait n'aurait pas pu se produire sous les Perses aussi bien que sous les Grecs et, par suite, se reporter à l'époque où Cyrus prit pied dans le bassin de l'Indus. M. Halévy nous dit, à la vérité, que dans les provinces orientales de l'empire perse, l'écriture cunéiforme resta seule en usage jusqu'à la chute des Achéménides. Mais, sauf pour ce qui concerne les inscriptions, c'est là une affirmation gratuite; nous avons même, en sens contraire, tout au moins une présomption tirée du livre d'Esther. On y trouve, en effet (I, 25), qu'Assuérus fit publier des instructions dans toutes les provinces de son empire, « à chaque province selon sa manière d'écrire, à chaque peuple selon sa langue (1) ».

D'ailleurs, il y a d'autres voies par où la transmission a pu s'opérer, au cours des deux ou trois siècles qui précédèrent la venue d'Alexandre. Les Phéniciens, qui eurent de tout temps des comptoirs dans le golfe Persique et la

---

(1) Voir les articles où M. Clermont-Ganneau a établi que la langue et l'écriture araméennes furent utilisées pour la correspondance officielle sous les Achéménides (*Revue archéologique* de 1878 et 1879).

mer Rouge, faisaient incontestablement le commerce dans les ports de l'Inde (1). Comment le spectacle des services que leur rendait l'écriture n'aurait-il pas suggéré à l'Inde — aussi bien qu'à la Grèce en d'autres parages — le désir d'adapter à sa langue un aussi merveilleux instrument de fixation et de transmission des idées? Cette hypothèse est surtout vraisemblable pour l'alphabet du Sud. Cependant, on peut également admettre que l'alphabet du Nord soit dû au désir d'imiter, dans une de leurs pratiques les plus utiles, des commerçants étrangers qui se servaient de l'écriture pour tenir leurs comptes, garantir leurs engagements ou rédiger leur correspondance. Nous concevons un conquérant imposant aux vaincus sa langue et son écriture : le fait s'est vu ailleurs que dans l'Inde. Nous concevons moins un alphabet créé tout d'une pièce par voie administrative pour exprimer les sons d'une langue étrangère. Les alphabets de l'Inde, aussi bien celui du Nord que celui du Sud, portent plutôt l'empreinte d'un développement spontané et graduel. Comme tous les alphabets connus, ils ont dû sortir des entrailles mêmes de la culture populaire. Ils représentent l'œuvre de plusieurs générations qui auront emprunté à une écriture exotique les lettres rendant certains sons de leur propre langage, puis qui auront complété ces emprunts au moyen de signes nouveaux, créés, par analogie, pour représenter les sons dont l'équivalent ne se trouvait pas parmi les caractères étrangers.

A en juger par les appréciations des écrivains compé-

---

(1) Sur les rapports des Phéniciens avec l'Inde, voir CUNNINGHAM, *Coins of Ancient India*, pp. 3 et suiv.

tents (1), le moment ne semble pas encore venu de décider à quelle date exacte, par quelle route, ni même sous quelle forme, ont pénétré dans l'Inde les écritures sémitiques. Cependant, pour conclure, il semble résulter de ce qui précède que l'alphabet du Sud s'est constitué sous l'influence d'une écriture introduite par les ports de la côte occidentale et que l'alphabet du Nord s'est développé à une époque ultérieure, — bien qu'antérieurement à l'expédition d'Alexandre, — au contact d'un autre alphabet sémitique amené par la voie de terre dans le bassin de l'Indus (2).

Culture littéraire.

Il y a deux branches de la culture littéraire où l'on ne peut contester l'absolue originalité des productions du génie indien : ce sont la poésie lyrique et la grammaire. Les Védas suffiraient à la gloire de l'Inde, et si on les regarde de moins en moins comme une œuvre primesautière, comme le premier cri d'enthousiasme et d'adoration arraché à l'imagination aryenne par son contact avec la nature exubérante de l'Hindoustan, personne cependant, même parmi ceux qui, comme Abel Bergaigne, y voient une création réfléchie de l'esprit sacerdotal, ne

---

(1) Voir notamment les articles très complets et très judicieux de M. R. Cust, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1884 et janvier 1897.

(2) Pour justifier l'antériorité de l'alphabet gandhârien et fixer en même temps à une date fort basse l'âge de son rival, M. Halévy a mis en avant six lettres de ce dernier qu'il croit empruntées au grec. A en juger avec des yeux non prévenus, ces lettres se rattachent tout aussi bien, et même parfois mieux, aux caractères sémitiques.

s'avise d'y chercher les traces d'une origine étrangère. Tout au plus a-t-on essayé d'y relever, dans certains passages, quelques vestiges d'influences chaldéennes (1). En tout cas, il ne pouvait être question de la Grèce à l'époque où les Aryas n'avaient pas encore dépassé le bassin de l'Indus.

Grammaire.

L'Inde a eu sa prosodie dont les règles lui appartiennent en propre. Quant à la grammaire sanscrite, elle repose tout entière sur le traité de Pânini, qui constitue un véritable monument d'analyse linguistique. « C'est, a écrit M. Monier Williams, un des ouvrages les plus remarquables que le monde ait jamais vus ; il n'y a pas d'autres pays capables d'exhiber un système grammatical qui lui soit comparable soit pour l'originalité du plan, soit pour la subtilité de l'analyse (2). »

On a essayé de rajeunir Pânini en faisant descendre l'époque de son existence jusqu'au cinquième siècle après notre ère, ce qui permet de supposer qu'il se serait abreuvé aux sources de la grammaire et de la logique grecques. Mais la plupart des sanscritistes restent d'accord pour le placer au IVe siècle avant J.-C., et lui-même cite un certain nombre de grammairiens qui l'ont précédé. Son œuvre non plus que sa méthode n'ont, du reste, rien de classique ni même d'européen. C'est, comme l'a défini le professeur Goldstücker, une histoire naturelle de la

(1) Par exemple, le zodiaque lunaire et la tradition d'un déluge. Même ces emprunts sont contestés par M. Max Müller, *What India can teach us*, pp. 124 et suiv.

(2) *Indian Wisdom*. Londres, édition de 1876, p. 172.

langue sanscrite qui, dans ses 3,996 *soutras* ou aphorismes, se borne à noter les phénomènes du langage tels qu'ils se présentent, en laissant au lecteur le soin d'en formuler les lois générales (1). Les grammairiens des âges suivants n'ont fait, de leur côté, que marcher sur les traces de Pânini, qui est encore aujourd'hui, parmi les pandits, la grande autorité en matière d'études sanscrites (2).

Théatre.

Le théâtre indien, dont les chefs-d'œuvre surprirent et émerveillèrent l'Europe à la fin du siècle dernier, n'a pas atteint subitement le degré de perfection que révèlent *Çakountalâ* et le *Chariot de terre cuite*. Ses règles sont déjà minutieusement codifiées dans des traités que la légende attribue aux sages de l'époque védique, et le premier auteur dont les drames nous soient parvenus, Kâlidâsa, fait lui-même allusion à des dramaturges antérieurs, dont les œuvres sont aujourd'hui perdues, sauf quelques stances de Bhâsa, de Somila et d'un poète du Cachemire, Tchandraka. Laissant de côté les origines divines que la tradition hindoue réclame pour son théâtre, nous avons à examiner s'il représente un produit spontané du génie indien ou s'il procède d'une inspiration étrangère.

La thèse qui cherche sa source première chez les Grecs,

---

(1) *Pânini, his place in sanscrit literature*. Londres, 1861. (Cf. l'*Encyclopædia* de Chambers, au mot *Pânini*.)

(2) Cependant, à une époque postérieure, on s'est efforcé de résoudre les règles émises par Pânini et ses deux commentateurs, Kâliyânana et Patandjali, dans un esprit qui se rapproche davantage des méthodes européennes (Monier Williams, *Indian Wisdom*, p. 178).

a été soutenue, avec des nuances, par MM. Weber, Brandès, Vincent Smith et Windish. Celui-ci, en particulier, s'est efforcé de le rattacher à la nouvelle comédie attique, telle qu'elle apparaît chez les Grecs dans les œuvres de Ménandre, chez les Latins dans celles de Plaute et de Térence (1). Il n'y a pas de milieu, dit le savant orientaliste allemand, « on doit admettre, ou bien l'existence de l'influence grecque sur le théâtre indien, ou bien un cas extraordinaire d'harmonie préétablie. »

Tout comme dans le théâtre grec, les pièces indiennes sont précédées d'un prologue qui donne le nom de l'auteur et le titre de la pièce, en sollicitant la bienveillance du public. Elles sont divisées en scènes et en actes; ceux-ci, qui portent des numéros d'ordre, doivent être pour le moins au nombre de cinq. Les conventions scéniques sont à peu près les mêmes. L'intrigue se ramène aux sujets favoris de la comédie gréco-romaine : jeune fille de haute naissance réduite à une condition infime et reconnue à l'aide d'un bijou, d'un jouet ou de quelque signe physique, — amours contrariées par la différence des rangs ou l'absence d'argent, — mélange de complications politiques et d'intrigues privées. Certains personnages rappellent les types caractéristiques de la comédie gréco-latine : le parasite, le bouffon, l'entremetteuse, le fanfaron. Ce dernier type porte le nom de *çakarâ*, qui semble une allusion aux Çakas, si intimement associés aux Yavanas dans l'Inde des premiers temps après notre ère.

D'autre part, le rideau qui ferme, comme en Grèce, le

---

(1) *Die griechische Einfluss im indische Drama*, dans les COMPTES RENDUS DU CONGRÈS DES ORIENTALISTES DE BERLIN. Berlin, 1882.

fond de la scène, porte la dénomination significative de *Yavanikâ*, « ionienne ». *Yavani*, même sens, est également le nom donné aux jeunes filles armées qui forment sur la scène l'escorte des princes indigènes. Or, nous savons, par l'auteur du Périple et d'autres écrivains encore, que de vraies cargaisons de jeunes filles étaient expédiées du monde occidental dans l'Inde, pour y servir aux plaisirs des grands. M. Windisch a montré que les pièces les plus anciennes sont celles où l'on découvre le plus d'analogies avec le théâtre classique. Enfin, c'est dans le petit royaume d'Oudjain que s'est formée l'école de Kâlidâsa, et c'est là qu'est placée la scène de la plus ancienne pièce connue : *Le Chariot de terre cuite*. De toutes les capitales de l'Inde, c'est Oudjain qui, grâce au voisinage du port de Barygaza, a été le plus longtemps et le plus directement en relations commerciales avec l'Occident ; le Périple la mentionne sous le nom d'Ozènè.

Tous ces rapprochements n'ont pas convaincu M. Sylvain Lévi, qui, après une longue et consciencieuse étude du théâtre indien, en a énergiquement défendu l'originalité (1). A l'en croire, les analogies que je viens de rappeler, attestent simplement l'universalité des procédés qui appartiennent à la poétique commune de l'humanité. Il fait valoir que les plus anciennes pièces du théâtre indien datent d'une époque où toute influence grecque avait depuis longtemps disparu. Aussi explique-t-il tous les caractères de ce théâtre comme un développement spontané dont les germes se retrouvent dans le passé littéraire et religieux de l'Inde elle-même.

Déjà dans les Védas, on trouve, entre personnages sur-

(1) *Le Théâtre indien*, 1 vol. de la Bibliothèque des Hautes-Études. Paris, 1890.

humains, des dialogues qui offrent comme une première application du genre dramatique à la représentation des mythes. Le nombre des interlocuteurs n'y dépasse jamais trois. Mais on y voit apparaître un personnage collectif qui remplit la fonction du chœur, les Pànis, les Marouts, les Rivières, les Dévas. Dès cette époque, le chant et la danse jouent dans les cérémonies religieuses un rôle qui ira en grandissant avec le développement des religions sectaires, notamment du krichnaïsme. D'un autre côté, la littérature épique constate qu'à l'époque où se formait le Mahâbhârata, des rhapsodes ou *kathakas* récitaient des chants épiques à la cour des rajahs ainsi que sur les places publiques. Ces récitations, comme en témoigne un bas-relief de Sanchi, antérieur à notre ère, étaient accompagnées de musique et de danse. L'introduction du Râmâyana, et quelques autres poèmes encore, montrent que les rhapsodes se partageaient parfois les rôles dialogués et, sans aucun doute, imitaient les faits et gestes des personnages qu'ils cherchaient à incarner. M. Lévi fait ressortir que Patandjali (vers 140 avant J.-C., d'après la date généralement acceptée) distinguait entre diverses catégories d'acteurs ; ceux-ci se costumaient et se grimaient pour mieux représenter leur personnage. D'ailleurs, il y avait longtemps, à cette époque, que les docteurs du bouddhisme avaient essayé d'interdire à leurs disciples la fréquentation des spectacles. Ils y perdirent leur peine et, suivant leur habitude, ils s'efforcèrent d'enrôler à leur service les instincts populaires qu'ils n'avaient pas réussi à extirper. Le bouddhisme, à son tour, eut ses représentations dramatiques, pour ne pas dire ses *mystères*, où le principal rôle était, soit un personnage en cours de transmigrations, soit le Bouddha en personne. L'action dramatique, comme la danse, le chant et la déclamation,

devinrent un des arts dans lesquels le Lalita Vistara proclame la supériorité du Maître, au temps de son adolescence ; lui-même est appelé dans une litanie « le spectateur qui est entré voir la pièce de la Grande Loi (1) ».

C'est de ce double courant, l'un épique, l'autre ritualiste, qu'est sortie l'application de l'art dramatique aux incidents de la vie courante. Le nom de « nâtakas », qui désigne les pièces de théâtre, se rencontre chez les écrivains indigènes peu de temps après l'ère chrétienne. On n'a pas gardé le nom du génie qui donna à cette évolution son impulsion définitive. Toutefois l'emploi des termes tels que *çakâra*, *yavani* et même *yavanikâ* (ce dernier qui est simplement un terme générique pour draperie), fait présumer à M. Lévi que la technique dramatique de l'Inde s'élabora à une époque où les indigènes entretenaient avec le monde hellénique des relations florissantes (2).

Cette dernière déclaration de M. Lévi enlève quelque peu à ses conclusions ce qu'elles présentent de trop absolu. Si la technique du théâtre indien s'est élaborée au premier ou au deuxième siècle de notre ère, c'est-à-dire à une époque où l'Inde était en rapport direct avec le monde hellénique et même subissait, dans d'autres domaines, l'influence incontestée de l'art classique, il n'y a rien d'invraisemblable à ce que les précurseurs de Kâlidâsa, tout en se maintenant dans la ligne du développement littéraire propre à leur race, aient emprunté au théâtre occidental des types, des situations, voire des procédés scéniques pour agir plus sûrement sur l'imagination des spectateurs. Qui dit adaptation ne dit pas forcément traduction ou même imitation. La comédie

---

(1) S. Lévi, *Théâtre indien*, pp. 349 et suiv.
(2) S. Lévi, *id.*, pp. 350 et 362.

attique n'a passé chez les Romains que profondément modifiée par Plaute et Térence, qui l'ont accommodée au goût latin. Quelque chose de semblable a pu se passer dans l'Inde.

L'intervention du génie classique dans la formation du théâtre indien reste provisoirement une simple hypothèse. Mais c'est une hypothèse à laquelle donnent corps les rapprochements établis par M. Windish. L'influence occidentale a pu s'exercer ici par une double voie : d'une part à la faveur des relations commerciales que le monde gréco-romain entretenait avec les États indigènes par les ports de l'Inde occidentale, d'autre part — comme le suggère également M. Weber — à la suite des représentations dramatiques que les souverains indo-grecs n'avaient pu manquer d'organiser dans leurs villes du Penjab. M. Windish rappelle à ce propos que déjà de nombreux artistes (τεχνῖται) accompagnaient les expéditions d'Alexandre et donnaient des représentations dans son camp. Plutarque et d'autres auteurs rapportent que les tragédies de Sophocle et d'Euripide se récitaient dans tout l'Orient et jusqu'en Gédrosie, une des provinces soumises à la domination des Indo-Bactriens.

Ce passage est à rapprocher de celui où Dion Chrysostome soutient que les Indiens lisaient Homère en traduction (1). On a voulu voir, dans cette affirmation, une allusion à l'existence de poèmes sanscrits où l'amour-propre des Grecs aurait cru découvrir un écho de leur propre épopée. Quoi qu'il en soit, on peut se demander comment les Indiens, qui ont certainement étudié à fond les astronomes alexandrins, seraient restés dans l'ignorance des productions les plus célèbres de la littérature hellénique.

(1) *Orationes*, LIII, p. 555 de l'édit. de Paris, 1604.

Autres genres littéraires.

Il existe chez les Grecs un genre littéraire, voisin de la comédie, qui pourrait bien avoir fourni des modèles à des écrivains de l'Inde. C'est le roman, en particulier le roman érotique de l'école milésienne, qu'on retrouve dans les nouvelles écrites au VIIe siècle par Bâna et Soubandhou. M. Vincent Smith suppose que ces contes furent acclimatés par les jeunes Grecques vendues à la cour des rajahs. Mais on a précisément retrouvé dans les œuvres de Bâna une allusion formelle à des ouvrages écrits par un Yavana (1).

De ce que les chefs-d'œuvre de la littérature grecque ont été connus et appréciés par un petit groupe de lettrés dans l'Inde des premiers siècles après Jésus-Christ, pouvons-nous conclure, comme n'hésitent pas à le faire certains orientalistes, que les auteurs du Mahâbhârata et du Râmâyana se sont inspirés des poèmes homériques, ou tout au moins y ont puisé de nombreux matériaux ?

Je crois qu'il faut distinguer ici entre la trame et les incidents.

La poésie épique est, dans l'Inde, à peu près aussi vieille que la poésie lyrique, dont personne ne conteste la complète et profonde originalité. Les Védas contiennent déjà des véritables chansons de geste où l'on célèbre les exploits d'Indra et des autres héros divins qui guidaient les Aryas dans leur lutte contre les Dasyous. Manou mentionne à plusieurs reprises la récitation d'*itihâsas*, récits légendaires parmi lesquels figurent les deux grands poèmes épiques. Il y avait des bardes dont cette récitation

---

(1) Yavana-prokta-pourâna (cité par Sylvain Lévi, *Quid de Græcis*, p. 55).

était l'emploi exclusif. Enfin, le Mahâbhârata et même le Râmâyana, quelle que soit la date de leur rédaction définitive, se rapportent à un état de la société indigène fort antérieur à ses premiers contacts avec le monde hellénique.

Sans doute, le Râmâyana, qui raconte l'invasion des Aryas dans le sud de l'Inde et l'île de Ceylan, offre une curieuse analogie avec la donnée de la guerre de Troie : un prince, à qui un souverain étranger a enlevé sa femme, part avec ses alliés pour la reconquérir. Après de multiples aventures et de nombreuses mêlées où les dieux prennent part aux combats, la capitale du ravisseur est prise et sa captive récupérée. Toutefois ce thème, suggéré par des circonstances d'occurrence ordinaire dans la vie primitive des peuples, se développe de part et d'autre dans des conditions si différentes qu'il me semble impossible de lire les deux poèmes, même en traduction, sans conclure à leur indépendance réciproque.

Les ressemblances qu'on a cru trouver entre certains personnages : Nestor et Djâmbavat, le roi des ours, — Ulysse et Hanoumân, le général des singes, — Agamemnon et Sougrîva, — Patrocle et Lakshmana, — peuvent être plus ou moins séduisantes, elles n'en restent pas moins superficielles. Dans toute description épique, on est certain de trouver des héros qui se distinguent par le courage, la sagesse, la ruse; c'est là une condition même de l'intérêt du récit et il est assez naturel qu'ils se comportent d'une façon identique dans des circonstances analogues. Quant à l'héroïne des deux épopées, personne ne fera à la vaillante compagne de Râma l'injustice de la comparer à la volage épouse du bon Ménélas.

Le Mahâbhârata nous fait remonter plus haut encore, puisqu'il se rapporte à une époque où les Aryas n'avaient pas dépassé le bassin du Gange et de la Nerboudda. Cependant, la forme dans laquelle il nous est parvenu, n'a pu être arrêtée que postérieurement à la composition du Râmâyana. En réalité, le Mahâbhârata est une vaste encyclopédie des traditions nationales, graduellement développée par les rhapsodes populaires et finalement remaniée par les brahmanes dans l'intérêt de leur domination religieuse et sociale. Il n'est donc pas étonnant qu'il s'y rencontre de nombreuses allusions aux Yavanas et, dès lors, on peut parfaitement admettre qu'il s'y soit glissé des épisodes empruntés aux traditions populaires aussi bien qu'aux œuvres littéraires de la Grèce, sans qu'on puisse en déduire une influence quelconque de l'épopée hellénique sur le développement de la poésie épique dans l'Inde.

Ceci néanmoins rentre dans une autre question : le très gros problème de la migration des fables.

Traditions populaires.

On sait par quelle voie les contes renfermés dans le recueil bouddhique le *Pantchatantra* ont trouvé leur chemin dans l'Europe du moyen âge. Longtemps avant que ces apologues fussent reproduits en arabe pour être traduits de cette langue en grec, en hébreu, en latin et finalement en français, des fables analogues circulaient parmi les peuples de l'antiquité classique. C'est Auguste Wagener qui, le premier, mit le fait en évidence dans un mémoire sur les *Rapports entre les apologues de*

l'Inde et les apologues de la Grèce, présenté, en 1852, à l'Académie royale de Belgique (1). Cet essai offrait encore un autre mérite, celui de résister à la fascination de la théorie, alors en pleine floraison, qui faisait dater d'un âge antérieur à la dispersion des Aryas tous les points de contact et de ressemblance entre la civilisation de l'Inde et celle de la Grèce. Comme les Grecs eux-mêmes n'hésitent pas à faire venir leurs fables de l'Asie, Wagener, après avoir mis une dizaine de contes empruntés aux recueils de l'Inde en regard d'apologues classiques qui présentent la même idée générale avec une surprenante ressemblance de détails, en concluait qu'il fallait chercher dans l'Inde, non seulement la source de ces apologues, mais encore l'origine même de la fable considérée comme genre littéraire (2). Ce seraient les Assyriens, puis les Lydiens, qui auraient servi d'intermédiaires.

Alors est survenu M. Albrecht Weber pour soutenir en sens inverse que les contes grecs sont les originaux, parce qu'ils sont plus simples, plus logiques et plus conformes à la nature des animaux mis en scène (3). Le savant

---

(1) *Mémoires couronnés*, in-4°, t. XXV. Bruxelles, 1854.

(2) Ces contes sont : *L'âne revêtu de la peau du lion, Le lion malade, L'aigle et la tortue, Le chien qui laisse la proie pour l'ombre, La poule aux œufs d'or, Le serpent et le laboureur, Le serpent et le lézard, La souris métamorphosée, Les grenouilles qui demandent un roi, Le lion délivré par les souris, La jatte de lait empoisonnée. Le voyageur qui réchauffe un serpent dans son sein, Le renard et le loup*, etc.

(3) M. Weber fait encore valoir que certains animaux portent dans les contes de l'Inde des noms qui trahissent leur origine étrangère, par exemple le chacal, *lopaka* (cf. ἀλωπηξ, *lupus*), et le chameau,

allemand ne contestait pas qu'un certain nombre de fables aient pu passer de l'Inde en Europe, surtout à partir du sixième siècle après J.-C., et il a même essayé de faire la part des deux courants. Mais il n'en soutenait pas moins que le genre lui-même est originaire de la Grèce.

Ces deux thèses contradictoires sont devenues également difficiles à défendre depuis que les travaux des folkloristes ont établi l'universalité des fables. S'il est un fait aujourd'hui acquis en cette matière, c'est que le conte amusant, édifiant ou simplement merveilleux, la fable qui met en scène des animaux en leur prêtant les mobiles et le langage de l'homme, l'apologue, le proverbe, la devinette, toutes ces formes de la pensée populaire, ne sont d'origine ni exclusivement grecque ni exclusivement indienne; elles sont *humaines* et, à ce titre, elles se rencontrent à peu près chez tous les peuples, aussi bien parmi les Cafres, les Australiens et les Peaux-Rouges, que parmi les Aryas, les Sémites, les Égyptiens et les Chinois. Ainsi s'explique également la facilité avec laquelle le conte, une fois formé, change de patrie, les habitudes ou les aspirations auxquelles il répond étant les mêmes partout. En réalité, pour qu'il passe d'une nation à une autre, il suffit que deux de leurs membres respectifs se soient rencontrés une seule fois dans des conditions où ils ont pu se communiquer des

---

kramelaka (καμήλος). Mais le terme de *lopaka* se trouve déjà dans la littérature védique. Quant au chameau, le nom, de même que l'animal, peuvent être difficilement regardés comme d'origine grecque. (*Griechen in Indien*, p. 916.)

récits (1). Dès lors, ce qui serait surprenant, ce n'est pas qu'il y ait eu un échange réciproque de traditions populaires entre l'Inde et la Grèce, mais que cet échange n'eût pas eu lieu.

Quand nous trouvons un conte commun à ces deux pays, — et le cas est fréquent, comme on peut s'en convaincre en parcourant les travaux de MM. Benfey, Silvestre de Sacy, Max Müller, Rhys Davids, Gaston Paris, etc., — la première question qui se pose est de savoir s'il ne s'agit pas d'une histoire tellement simple et naturelle qu'elle a pu être inventée en maints lieux divers. Les

---

(1) M. J. Bédier donne un curieux exemple de la facilité avec laquelle peut se propager un conte parmi les peuples les plus divers : « Au mois d'octobre 1887, à la hauteur du cap Gardafui, sur le paquebot le *Yarra*, de la ligne d'Australie, j'entends narrer des contes. Le narrateur était un vieil habitant de Maurice qui, pour la première fois, quittait son île... Je remarquai que parmi les auditeurs se trouvaient un commerçant anglais qui venait de Sidney et un gabier de bord qu'on appelait le Martigau, parce qu'il était des Martigues. Le lendemain, j'entendis le Martigau conter le fablian à un cercle de matelots. L'équipage était presque exclusivement composé de Basques et de Corses, mais celui de ses auditeurs qui s'amusait le plus et qui montrait en riant les plus belles dents, était un chauffeur arabe qui venait de remonter de la machine et qui, son corps nu ruisselant de sueur, buvait sa minuscule tasse de café. On peut dire que ce jour-là ce conte avait passé des îles Mascareignes au pays basque, à la Corse, à l'Australie, à l'Arabie. Outre que, sur le navire même, il a pu passer encore à des boys chinois et à des terrassiers piémontais qui revenaient de Bourbon, l'Arabe a pu le raconter à Aden ; le Martigau, en Provence ; un Corse, à Bastia... Un conte populaire peut faire le tour de la terre en quelques mois, semant des rejetons tout le long de la route. » *Les Fabliaux* (Bibliothèque des Hautes-Études), t. XCVIII, p. 240. Paris, 1893.

mœurs de quelques animaux, certains travers du caractère humain, telles ou telles particularités relatives aux événements de la vie, les mythes élémentaires inspirés par les conflits des forces naturelles, ont dû fréquemment suggérer les mêmes images aux instincts dramatiques ou facétieux de l'humanité. Mais cette explication est absolument inadéquate quand il s'agit de récits complexes et circonstanciés, comme nombre de ceux qu'on rencontre parmi les traditions communes à l'Inde et à la Grèce.

Y a-t-il moyen d'établir de quel côté se trouve l'emprunt? A ce point de vue, il est oiseux de discuter si Babrius est antérieur au Pantchatantra, Phèdre aux Djâtakas, ou réciproquement. Quel que soit le lieu où une fable est apparue pour la première fois dans un recueil littéraire, nul ne peut dire, à moins qu'elle ne renferme sa date en elle-même, quand elle s'est réellement formée. Pour l'attribuer avec quelque certitude à l'un des peuples où on la rencontre, il faut qu'elle renferme des traits de mœurs, des détails géographiques ou des croyances religieuses qui décèlent réellement ses origines. Ainsi, on pourrait conclure sans hésitation que la légende des saints Barlaam et Joasaph est une adaptation de la biographie du Bouddha, alors même qu'on ignorerait à quelle époque et par quelle voie elle a pénétré dans l'hagiographie des églises grecque et romaine (1). De même, l'apologue de l'homme poursuivi par la licorne, qui fait partie intégrante de cette légende, a dû certainement passer avec elle de l'Inde en Europe.

---

(1) Max Muller, *Mythologie comparée,* au chap. *La migration des Fables,* trad. Perrot. Paris, 1873, pp. 456 et suiv.

Mais c'est là l'exception. La plupart des traditions populaires et surtout les fables — dont le Bouddhisme a fait un si large usage, mais qu'il n'a pas inventées — ont un caractère général qui leur permet de cadrer avec les mœurs et les croyances de n'importe quel pays. Cette adaptabilité est précisément la qualité qui en a le plus favorisé la diffusion, mais en même temps elle rend fort problématique, sinon le plus souvent impossible, la recherche de leur véritable berceau.

On peut en dire autant des contes merveilleux, comme ceux que M. Weber croit être venus de l'Occident dans l'Inde : le trésor de Rhampsinite, le cheval de Troie, les aventures d'Ulysse dans l'île de Circé et chez les Phéaciens, Cendrillon, Psyché, Icare, la statue de Pygmalion, Orphée et Eurydice, etc. (1). Je ne crois pas même qu'il faille faire une exception en faveur des mythes. Les mythes ne sont qu'une explication analogique, une dramatisation des phénomènes naturels, et ils peuvent s'acclimater partout où l'imagination populaire s'accommode d'un merveilleux analogue. M. Bédier a essayé de faire une distinction, parmi les contes merveilleux, entre ceux qui supposent non pas seulement l'adhésion de l'imagination, mais encore de la raison, et ceux qui n'exigent point la croyance à la réalité de leur contenu ; seuls, ces derniers seraient transmissibles d'une nation à une autre. En réalité, quiconque croit aux nymphes, aux génies, aux vampires, est tout disposé à accepter les histoires que d'autres racontent sur les apsaras, les asouras,

---

(1) *Griechen in Indien*, pp. 917-919.

et les râkshasas. Pour qui attribue aux êtres surhumains le pouvoir de changer un homme en bête, toutes les métempsycoses sont également vraisemblables, et quand on admet un séjour des morts, on n'a aucune peine à accepter que des vivants l'aient visité dans des conditions partout analogues, même lorsque, sous toutes ces histoires, se cache l'interprétation, consciente ou non, de quelque phénomène naturel.

Ce qui complique ici la question des emprunts mythologiques, c'est que les Aryas de l'Inde et de la Grèce descendent d'une souche commune, c'est aussi que les uns et les autres ont été en rapport, dès les débuts de leur civilisation, avec une source de culture alors supérieure : la civilisation mésopotamienne.

Il est certain que bon nombre de traditions, surtout parmi les mythes proprement dits, peuvent remonter aux origines des Indo-Européens. Je veux bien que les linguistes aient abusé du rapprochement entre certains mots, quand ils ont voulu rattacher à l'époque de l'unité aryenne la plupart des croyances et des mythes qui se sont agglutinés de part et d'autre autour de ces termes transformés en noms propres. Mais ce n'est pas une raison pour contester qu'il existe, dans les différentes branches de la race aryenne, des croyances représentant leur héritage commun et qu'il y a surtout chance de retrouver cet héritage dans les mythes dont la linguistique comparée nous explique la formation ou nous affirme l'identité. Toutefois il n'est pas possible d'aller plus loin, et le doute s'impose quand il s'agit de traditions qui n'ont que leur ressemblance pour se recommander d'une origine commune.

De ce que, par exemple, les Grecs font naître Vénus de l'écume de l'onde et les Indiens Lakshmi du barattement de la mer de lait, faut-il conclure que ce mythe est antérieur à la dispersion des races indo-européennes et n'est-il pas aussi vraisemblable qu'il a pu passer de la Grèce dans l'Inde, ou réciproquement, — à moins que les deux pays ne l'aient reçu d'une troisième région?

J'ai tenté, il y a quelques années, dans une étude sur l'arbre céleste, — considéré sous son triple aspect d'arbre cosmogonique, d'arbre de vie et d'arbre de science, — de faire la part qui, chez les Indo-Européens, revenait dans ces conceptions au fonds originaire des croyances aryennes et aux traditions issues d'autres races. Le noyau fondamental peut se ramener à des conceptions qu'on rencontre chez les peuples les plus divers, en tant qu'elles consistent à chercher dans l'arbre ou la plante, tantôt une image de l'univers visible, tantôt une source de vie et de force, tantôt un symbole de la vie humaine, tantôt enfin un instrument de phyllomancie. Sur ce fonds commun, qui remonte très probablement au passé commun de la race aryenne, sont venus se greffer des détails fournis, les uns par l'imagination des générations successives, les autres par le contact avec les mythologies étrangères, et ces épisodes adventices ont pu, à leur tour, se transmettre d'une race à l'autre, contribuant ainsi à uniformiser les développements respectifs du mythe dans ses divers foyers (1).

---

(1) GOBLET D'ALVIELLA, *La Migration des symboles*. Paris, 1891, pp. 205 et suiv.

Il serait opportun de soumettre à des recherches analogues bien d'autres traditions mythologiques qui sont communes, non seulement à la Grèce et à l'Inde, mais encore à toutes les branches de la race indo-européenne. Toutefois, au point de vue qui nous occupe, le problème n'a qu'une importance relative, car ces légendes, quelle qu'en soit l'origine, n'ont guère exercé d'action sensible sur le développement intellectuel et moral des peuples qui les ont adoptées. Or, la question qui est surtout intéressante, c'est de savoir si une tradition, en passant d'un peuple à un autre, a influencé les conceptions de ce dernier relatives à la nature et au rôle des êtres surhumains, au fonctionnement de l'univers et aux rapports des hommes entre eux, — en d'autres termes, si l'emprunt est simplement mythologique ou s'il affecte le domaine religieux.

TROISIÈME PARTIE

DES ÉCHANGES PHILOSOPHIQUES ET RELIGIEUX ENTRE L'INDE ET L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Tout le monde est d'accord pour admettre l'indépendance réciproque des croyances mythologiques qui s'affirment, d'une part, dans les poésies d'Homère et d'Hésiode, d'autre part, dans les Védas et les Brâhmanas. Mais l'unanimité cesse quand on en vient aux spéculations philosophiques et religieuses qui ont succédé chez les Grecs et les Indiens à ces premières phases de leur culture.

Ainsi l'influence hellénique a été rendue responsable de ce que l'esprit indien a produit à la fois de plus profond et de plus grossier : la théologie raffinée des philosophes et l'idolâtrie exubérante des foules. De longs raisonnements ne sont pas nécessaires pour établir que l'hellénisme ne mérite

Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité.

Parallélismes philosophiques de la Grèce et de l'Inde.

On s'est complu à dépouiller les philosophes grecs et même latins, pour chercher des antécédents aux systèmes spéculatifs des écoles indiennes. Cependant, nul ne contestera que ces systèmes sont déjà en germe dans les plus anciennes Oupanishads et qu'on peut en retracer, dans l'histoire de la littérature sanscrite, l'évolution graduelle et logique.

L'explication de l'univers ne comporte, d'ailleurs, qu'un nombre restreint d'hypothèses. Faut-il, dès lors, tant s'étonner, si Kanâda, le « mangeur d'atomes », s'est rencontré avec Épicure pour mettre l'origine du monde dans une combinaison passagère d'atomes éternels; — si la philosophie du Sankhya rappelle, sur certains points, les vues de Zénon, de Pythagore et même d'Aristote; — si le Vedânta dépasse les Éléates dans un panthéisme idéaliste qui ramène toutes les manifestations de la nature aux modifications illusoires d'une substance infinie et absolue; — si les Védas eux-mêmes emboitent le pas à Hésiode et aux Gnostiques, pour rattacher la création à la naissance de l'Amour dans le chaos; au point que James Darmesteter pensa y voir le legs d'une conception cosmogonique antérieure à la dispersion des Aryas (1); — enfin, si Platon,

(1) J. DARMESTETER, *Les Cosmogonies aryennes*, dans ses *Essais orientaux*. Paris, 1883, pp. 144 et 161.

dans une douzaine de passages que M. Monier Williams s'est donné la peine de relever, formule des idées ou des images qui se reproduisent plus ou moins textuellement chez des théosophes de l'Inde (1)?

M. Weber a cru prendre sur le fait un emprunt au *Gorgias* de Platon, quand il a trouvé, dans la subdivision bouddhique de l'idéal humain en *dharma, artha* et *kâma*, l'équivalent exact de la formule socratique où l'on assigne pour but à l'homme l'honnête, l'utile et l'agréable (τά καλά, τά ὠφέλιμα, τά ἡδέα) (2).

A mon humble avis, ces rapprochements n'attestent nullement des emprunts, que rend fort peu probables, à première vue, l'absence de communications entre la Grèce et l'Inde dans les siècles antérieurs à Alexandre. Ils ne prouvent que la concordance des formules par lesquelles se traduisent dans l'esprit humain les règles universelles de la logique et de la morale.

Les mêmes réflexions s'appliquent aux hypothèses qui font venir de l'Inde la philosophie des Grecs.

C'est particulièrement Pythagore dont on a cherché à faire un adepte des philosophes indiens. Le sage de Samos

---

(1) Monier Williams, *Indian Wisdom*, pp. 45, 61, 64, 68, 84, 91, 93, 113, 114, 144, etc.

(2) *Griechen in Indien*, p. 925. Il semble que l'éminent indianiste devrait en dire autant d'une autre triade bouddhique qui se rencontre déjà en germe dans le *Protagoras* de Platon : celle qui répartit subjectivement nos actes en pensées, paroles et actions. Comme, toutefois, son sens critique le force à se rappeler que la même subdivision constitue chez les Perses un trait fondamental du code avestique, il en conclut qu'elle doit remonter à la période de l'unité indo-éranienne, et par suite, quand il la rencontre dans les litanies du pape Damase, il l'y explique par une infiltration du bouddhisme. (pp. 927-928.)

a beaucoup voyagé ; la légende lui attribue même d'avoir visité l'Inde, vers l'époque où y prêchait le Bouddha. Ensuite il a groupé ses disciples dans une sorte de confrérie qui rappelle — de fort loin — les associations monastiques des ascètes brahmaniques et des religieux bouddhistes. Enfin, il leur a imposé l'abstention de toute nourriture animale et leur a enseigné la transmigration des âmes. Aussi est-on allé jusqu'à proposer l'équation *Pythagoras = Bouddha Gourou.*

En réalité, il est fort improbable que Pythagore se soit jamais aventuré dans l'Inde, et quant à ses doctrines, ainsi que ses pratiques, elles n'ont rien de spécialement bouddhique ni même d'indien. La croyance aux renaissances n'est nullement confinée à l'eschatologie bouddhique; elle semble avoir surgi spontanément chez de nombreux peuples où elle a fourni, plus d'une fois, le moyen de concilier l'idée d'une justice suprême avec le spectacle des misères et des iniquités terrestres.

Cette théorie de la métempsychose fut reprise par Platon dans le *Phédon*. Il y fait dire par Socrate que seules les âmes restées pures et détachées des choses matérielles regagnent les sphères de l'invisible et du divin ; les autres, c'est-à-dire les âmes qu'ont polluées les passions, les convoitises et les vices, sont retenues par leurs désirs dans le monde sensible ; elles finissent par retomber dans la prison d'un corps, qui variera avec leur tendance dominante, et elles deviennent ainsi âne, loup, faucon, abeille, fourmi, etc., pour recommencer finalement leur épreuve sous forme humaine (1). — M. Rhys Davids a fait

---

(1) *Phédon,* dans Cousin, t. I, pp. 239-243. Cf. *Timée*, id., t. XII, pp. 240-244.

ressortir qu'il y a là comme un écho de la doctrine bouddhique relative aux renaissances de l'individualité sous l'influence du désir. Il s'empresse toutefois d'ajouter — avec raison, suivant nous — : « Cette curieuse coïncidence est simplement une nouvelle preuve du fait qu'étant données des conditions analogues, dans une même étape du cours de l'évolution religieuse, les pensées humaines, alors même qu'elles offrent l'originalité individuelle la plus incontestable et bien qu'elles n'aient jamais amené exactement les mêmes résultats, tendent constamment dans les mêmes directions (1). »

L'invraisemblance, sinon l'impossibilité, d'échanges philosophiques entre la Grèce et l'Inde de cette époque doit emporter la conclusion. Mais où l'hésitation est permise, c'est quand nous arrivons aux temps qui avoisinent notre ère. J'ai déjà rappelé, et j'aurai encore occasion d'y revenir, qu'au cours du dernier siècle avant J.-C., il y eut contact, sinon opposition, entre les courants philosophiques de l'Inde et de la Grèce, tant à la cour des rois indo-grecs que dans la grande métropole intellectuelle du monde classique, Alexandrie, et il serait surprenant que, de part et d'autre, rien ne fût resté de ces relations.

Cependant, je puis difficilement me résoudre à établir une filiation quelconque entre les systèmes de la philosophie brahmanique et les écoles du néoplatonisme ou du néopythagorisme. S'il nous faut chercher des antécédents

---

(1) RHYS DAVIDS, *Indian Buddhism*. dans la collection des HIBBERT LECTURES. Londres, 1891, p. 98.

exotiques aux Éons, aux Démons, au Logos, à l'Ame du monde, ce n'est pas vers l'Inde, mais vers la Judée et peut-être la Perse que nous devons nous tourner. Encore risquons-nous de ne trouver qu'un écho de la philosophie hellénique modifié par le souffle du monothéisme. En tout cas, c'est à ceux qui affirment l'emprunt de le prouver autrement que par des ressemblances purement internes, dès que ces ressemblances s'expliquent, de part et d'autre, par un enchainement d'idées dont on peut retracer sur place l'éclosion et le développement.

L'art grec est-il responsable de l'idolâtrie indoue ?

Le syncrétisme gréco-romain, qui, dans la dernière période du paganisme antique, tenta de réunir tous les dieux connus en un seul panthéon, s'arrêta aux frontières de l'Inde. Il n'y a pas trace d'une seule divinité qui ait émigré du Mont Mérou sur l'Olympe. Philostrate aussi bien qu'Arrien, Quinte-Curce et Mégasthène, n'ont jamais cherché à voir dans l'Inde d'autres dieux que ceux de la Grèce, adorés selon des rites différents.

En sens inverse, les religions de l'Inde, aussi bien dans leurs conceptions populaires que dans leurs spéculations théosophiques, sont-elles restées absolument fermées aux influences du panthéon classique? On a imputé à l'art grec, surtout parmi les archéologues, d'avoir donné à l'Inde, sinon la forme de ses dieux, du moins l'habitude de les représenter sous une physionomie concrète et de les adorer dans leurs images. James Fergusson, après avoir affirmé que les textes védiques ne

font aucune mention d'images divines et que, antérieurement à notre ère, le bouddhisme se montre pur de toute idolâtrie, ajoute cette réflexion : « Pour autant qu'on en puisse juger actuellement, c'est dans les monastères bouddhistes du Gandhâra, là où se manifeste si clairement l'influence de l'art gréco-bactrien, qu'est apparue la maladie qui, dans la suite, a si complètement envahi et transformé, du moins dans leurs formes inférieures, toutes les anciennes religions de l'Inde (1). »

Il me semble que le silence des Védas et des Brâhmanas, en ce qui concerne les images des dieux, peut s'expliquer de deux façons :

L'idolâtrie ne représente nullement un fait primitif, mais un raffinement du fétichisme. L'idole, en effet, n'est qu'un fétiche auquel on s'est efforcé de donner la physionomie supposée de l'être surhumain qui l'a envahi ou consacré. Il serait donc parfaitement possible que les hymnes védiques et même leurs premiers commentaires datent d'un âge où les croyances des brahmanes n'avaient pas atteint ce degré de développement. D'après les traditions classiques, les Pélasges et même les Latins ont traversé une étape analogue, où ils se bornèrent au culte de vagues *numina;* ce qui n'excluait nullement la pratique des croyances propres à tous les peuples non civilisés.

Toutefois, il est plus probable qu'à l'époque où les rishis divinisaient, dans leurs hymnes, les forces de la nature et où les « hommes de la forêt » formulaient leurs subtiles abstractions métaphysiques, l'Inde pratiquait déjà l'idolâtrie dans ses cultes populaires. Comme l'écrit très judi-

---

(1) *Indian and Eastern Architecture*, 1891, p. 183

cieusement M. Barth, « ce serait abuser de la preuve négative, de conclure que tout cela est moderne, parce que la littérature védique n'en parle pas ou n'en parle que très tard (1) ». Le culte brahmanique dédaigne ou plutôt ignore ces *superstitions*, qu'il laisse pour compte aux vils Dasyous.

Cependant, des allusions à l'existence d'idoles se rencontrent dans les Soutras, Pânini, Patandjali, Gautama, le Râmâyana, etc. (2). Les Écritures bouddhiques, de leur côté, représentent les temples et les images des dieux comme des institutions qui florissaient à l'époque de la naissance du Bouddha. Toutefois, il est possible que les auteurs de ces traités aient simplement reporté dans le passé les mœurs religieuses de leur âge.

Apparemment, l'idolâtrie n'est montée à la surface du culte officiel qu'avec l'établissement des religions sectaires. Mais Mégasthène atteste que celles-ci prédominaient déjà de son temps dans le nord de l'Inde (3), et Quinte-Curce rapporte même que, quand les forces de Porus marchèrent contre Alexandre, elles avaient à leur tête un « simulacre d'Hercule », probablement une représentation figurée de Vichnou ou de Çiva (4).

---

(1) *Religions de l'Inde*. Paris, 1879, p. 39. — Voy. aussi même ouvrage, p. 155.

(2) Manou, quoi qu'en dise Fergusson, vise, dans plusieurs passages, le culte des idoles, tantôt pour le déconseiller (III, 152), tantôt pour le protéger ou le sanctionner (IV, 39, 130; VIII, 87; IX, 285). Mais l'âge qu'on assigne aujourd'hui aux Dharma-Çâstras, ne permet pas d'en tirer un argument pour l'antiquité de l'idolâtrie. (Voir l'Introduction du tome XXV des *Sacred Books of the East*.)

(3) Strabon, *Géogr.*, XV, 58

(4) *Vita Alexandri*, VIII, 11, 14.

L'art grec a incontestablement fourni à l'Inde des *symboles,* c'est-à-dire des images qu'elle a mises au service de ses croyances ; il n'a exercé aucune action sur ces croyances elles-mêmes.

J'ai fait voir que, sur une monnaie de Kadphisès, Çiva (OKPO) a pris la physionomie de Poseidon. Mais il n'en résulte nullement que le dieu indien ait assumé le caractère ou la fonction du dieu grec, et d'ailleurs, sur d'autres monnaies du même souverain, Çiva se montre avec les trois têtes, les quatre bras et les divers emblèmes que lui prête la tradition locale (1). Tout au plus pourrait-on soutenir, ici, que l'art grec a tenté de ramener à une image plus rationnelle, plus conforme aux lois de l'esthétique humaine, les combinaisons monstrueuses enfantées par l'imagination indigène.

Où cette dernière tentative a peut-être mieux réussi, c'est dans la représentation du dieu de l'amour, Kâma. Il est généralement figuré sous les traits d'un jeune homme, chevauchant sur un *makara*, sorte de crocodile à queue de dauphin, et lançant au moyen d'un arc une flèche de son carquois. Parfois, il est monté sur un perroquet et tient en main une bannière où est peinte l'image du pseudo-dauphin (2). On peut se demander avec M. Weber si la plupart des attributs et même la physionomie générale de Kâma ne seraient pas dus à l'influence des descriptions d'Erôs, que n'ont pas manqué de faire connaître aux Indous les jeunes Grecques importées, comme courtisanes ou musiciennes, pendant les premiers siècles de notre ère. M. Weber signale qu'à Bhounanesvar, dans

---

(1) Voir, plus haut, page 30.

(2) Birdwood, *Industrial Arts of India*, p. 78.

un temple de l'Orissa remontant au VII[e] siècle de notre ère, se trouve un fragment de sculpture offrant une vague représentation d'Aphrodite avec Erôs et le dauphin (1).

Il est très possible que Kâma ait été originairement représenté, comme la plupart des divinités indoues, sous des formes bestiales ou monstrueuses, peut-être sous celle du perroquet, qui est devenu plus tard une de ses montures. M. de Gubernatis fait observer que le perroquet intervient souvent dans les histoires d'amour (2), et, d'ailleurs, Agni, dont Kâma semble être une forme secondaire, est décrit sous les traits d'un épervier. L'influence grecque a pu certainement contribuer à revêtir Kâma d'une physionomie plus appropriée à sa fonction dans l'humanité ; mais cette influence ne s'est exercée que très tardivement et, en tout cas, elle n'est pour rien dans la conception de sa nature et de son rôle. En effet, Kâma apparait déjà dans le Rig Véda, où il personnifie « celui » qui naquit au début, qui fut le premier germe de la » pensée, en qui les sages ont découvert le lien du non- » être à l'Être (3) », c'est-à-dire le désir, l'attraction universelle. L'Atharva-Véda accentue encore ce caractère (4) et, dans les Pouranas, Kâma devient nettement

---

(1) *Griechen in Indien*, p. 910. — Une image moderne, reproduite par Kreuzer, d'après N. Müller, représente la déesse Mâyâ (ou plutôt Lakchmi ?) chevauchant sur un perroquet, avec l'enfant Kâma dans les bras ; celui-ci tient d'une main la bannière portant l'image du dauphin, de l'autre un arc ; dans le carquois, des fleurs remplacent les flèches. (Guigniaud, *Les religions de l'antiquité*, t. V, fig XIX.)

(2) de Gubernatis, *Zoological Mythology*, t. II, p 322.

(3) *Rig-Veda*, X, 129, 4 — Traduction de J. Darmesteter

(4) Muir, *Sanscrit Texts*, V. 403.

le dieu de l'amour, par suite d'une évolution parallèle à celle d'Erôs chez les Grecs (1).



FIG. 20. Le dieu de l'amour d'après une image moderne.
(BIRDWOOD, *Industrial Arts of India.*)

J'ai déjà mentionné qu'à Bouddha Gaya, le char du dieu solaire est attelé, conformément à la tradition hellénique, de quatre chevaux au lieu de sept. Peut-être cette dérogation iconographique est-elle due à l'influence de la numismatique grecque. Un prince indo-bactrien, Platon, frappa des monnaies dont le revers présente l'image d'Hélios debout sur son quadrige (2) ; une de ces pièces est datée de l'an 147 de l'ère séleucide (166 avant notre ère). Mais bientôt la tradition indigène reprend son autorité et fait définitivement reparaitre les sept coursiers védiques. Thomas Moor, dans son *Hindu Pantheon*, repro-

(1) Erôs, qu'Hésiode appelle « le plus beau des immortels » (V, 116), était dépeint, dans les poésies orphiques, comme un monstre à la fois mâle et femelle, avec des têtes de bélier, de taureau, de lion et de dragon. (J. DARMESTETER, *Essais orientaux*, p. 168.)

(2) PERCY GARDNER, *Greek and Scythic Kings*, pl. VI, n° 11.

duit une peinture qui représente Pârvati adorée par les principaux dieux. A gauche de l'édicule où siège la déesse, Sourya, la tête entourée du nimbe solaire, escalade les nuées sur un char attelé de sept chevaux ; à droite, Tchandra, dont la tête se détache sur le croissant lunaire, s'avance dans sa charrette tirée par une antilope. Cette composition fait immédiatement songer à la représentation du soleil et de la lune sur les monuments mithriaques. Cependant il n'y a aucun indice que le culte de Mithra, tel qu'il fut pratiqué par les Gréco-Romains, ait jamais pénétré dans l'Inde. Ni le Mitra indigène, ni même son cousin, le Mithra perse qui franchit l'Indus sous les Indo-Scythes, ne semblent avoir rien de commun, sauf le nom et l'origine, avec le grand *Deus invictus* des mystères occidentaux.

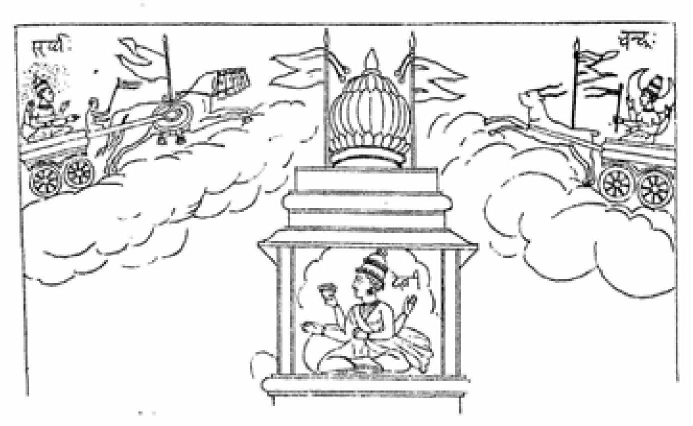


Fig. 21. Sourya et Tchandra.
(Moor, *Hindu Pantheon*, pl. 31.)

Il est certain que les artistes du Gandhâra ont acclimaté dans l'Inde bien des thèmes familiers à l'art classique.

Mais il ne s'ensuit point que les idées se soient transmises avec les images. Nous savons, par exemple, à propos du groupe représentant l'enlèvement de Ganymède, comment ce sujet est devenu, entre les mains des bouddhistes, le rapt d'une Nâgi (femme-serpent) par un Garouda, c'est-à-dire un épisode de la légende qui a fourni le sujet du Nâgânanda. A cet effet, il a suffi, comme le montre M. Grünwedel, de transférer à l'aigle de Zeus les boucles d'oreilles et la coiffure traditionnelle de Garoudâ, puis de sculpter derrière la tête humaine de la créature semi-ophidienne qu'il emporte, le cou d'un serpent qui cherche à mordre son ravisseur (1).

Il en est probablement de même pour le lion de Némée et le fragment de la Gigantomachie. M. Vincent Smith a raison quand il fait observer, à propos de cette dernière sculpture, qu'elle a pu servir à représenter la lutte des dêvas contre les asouras. Mais il va plus loin et en déduit que l'antagonisme même de ces deux catégories d'êtres surhumains pourrait bien n'être que l'écho des traditions helléniques relatives à la lutte des géants et des dieux (2). Si pourtant on étudie l'évolution logique de la mythologie dans l'Inde, on ne tarde pas à reconnaitre que le dualisme des dêvas et des asouras n'avait besoin, pour se produire, d'aucune influence étrangère. Déjà en germe dans les derniers chants des Védas, il s'affirme nettement dans les Brâhmanas, par conséquent à une époque où les manifestations de la religion et de l'art grecs n'avaient pas encore franchi l'Indus.

Sans doute, l'école indo-bouddhique s'est d'abord abstenue de représenter l'image du Maître et elle ne s'y

---

(1) Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, fig. 34.

(2) *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. LVIII (1889), p. 133.

est décidée qu'après être venue en contact avec les Bouddhas « alexandrins » inventés et propagés par l'école gréco-bouddhique. Mais si l'on ne trouve pas de Bouddhas à Bharhout et à Sanchi, on y voit figurer, parmi des sculptures que Fergusson, tout le premier, a démontrées vierges de toute infiltration gandharienne (1), des arbres sacrés, des garoudas, des nâgas, des dêvas, voire Mâra, Brahma, Indra, la déesse Çri, c'est-à-dire les véritables objets de l'adoration populaire. En réalité, l'école gréco-bouddhique a pu donner une certaine impulsion aux représentations figurées de l'iconographie populaire; elle n'a pas plus engendré dans l'Inde le culte des images que ne l'a fait en Grèce le légendaire Dédale, lorsqu'il a imprimé une physionomie humaine aux antiques *xoana* des premiers Hellènes.

Le seul usage religieux qui a peut-être passé de la Grèce à l'Inde, est une innovation assez tardive du monde gréco-romain. M. Sénart a suggéré, non sans entourer sa pensée de beaucoup de réserves, que les formules votives, assez fréquentes dans les inscriptions sanscrites du Gandhâra, où s'expriment des souhaits pour des tiers, pour des parents, pour la « santé et la prospérité » du roi et de sa famille, pourraient bien avoir été inspirées par les vœux, si fréquents dans l'épigraphie romaine, « pour le salut de l'empereur ». Il fait valoir que cet ordre d'idées est assez étranger au courant des croyances indigènes et que le mot qui lui paraît rendre l'expression de « prospérité », *agrabagha*, constitue une locution spéciale, revêtue d'une acception inusitée. « Ne semble-t-il pas révéler, ajoute-t-il, la recherche d'un terme appro-

(1) J. Fergusson, *Indian and Eastern Architecture*, 1891, p. 183.

prié pour cette idée de Fortune qui sort quelque peu de l'ordre des notions familières à l'esprit indien, et ne représenterait-il pas un essai de traduction directe ou indirecte de l'ἀγαθὴ τύχη du grec (1)? » Comme M. Vincent Smith l'a fait ressortir dans ses recherches sur les monnaies des Gouptas, la Fortune est une des rares divinités grecques qui, après s'être maintenues dans le monnayage des Indo-Scythes, ont passé, avec leurs attributs caractéristiques, dans le monnayage indou des Gouptas, où elle représente Çri ou Lakchmi, l'épouse de Vichnou (2).

Le Krichnaïsme et le Christianisme.

Il nous reste, pour terminer cette étude, à aborder un problème assez complexe : les rapports entre le christianisme des temps apostoliques et quelques-uns des systèmes religieux de l'Inde, qui offrent d'indéniables ressemblances avec certaines parties de la tradition chrétienne. Je veux parler du krichnaïsme et du bouddhisme.

A la rigueur, nous aurions pu laisser de côté cette question, puisque l'avènement du christianisme a clos l'ère de la civilisation antique. Cependant le christianisme, à l'époque où l'on a prétendu le mettre en relation, soit comme cause, soit comme effet, avec les religions de l'Inde, est déjà trop imprégné d'éléments grecs pour que son action possible sur la pensée asiatique ne représente pas,

(1) *Notes d'épigraphie indienne,* dans le JOURNAL ASIATIQUE. Paris, t. XV, 8e série, p. 123.

(2) VINCENT SMITH, *Coinage of the Gupta Dynasty*. dans le JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL, t. LIII (1884), p. 127.

dans certaines limites, un prolongement de l'hellénisme et, d'autre part, il a exercé sur les destinées de la civilisation gréco-romaine une action trop décisive, pour que le point de savoir s'il a fait entrer dans la conscience de l'Occident des éléments empruntés soit à l'indouisme, soit au bouddhisme, ne rentre pas dans l'étude générale des relations intellectuelles et religieuses entre l'Inde et le monde antique.

Ces recherches ont leur côté délicat. On les a forcément discréditées, en y introduisant des préoccupations de polémique qui n'ont rien de commun avec la science. Ce n'est pas une raison pour ne pas les reprendre sans parti pris, aujourd'hui que la critique indépendante a fait justice des rapprochements forcés ou superficiels.

Tout d'abord, il convient d'écarter les ressemblances qui se rencontrent simplement dans les pratiques populaires des temps récents. Ainsi, il est inutile de s'arrêter aux « mystères » modernes, où la nativité de Krichna est représentée dans une étable, avec un appareil qui rappelle nos « crèches », — sauf si nous en voulons tirer un nouvel argument en faveur de la facilité avec laquelle un culte s'approprie les accessoires et les symboles de ses rivaux, dès qu'il peut les accommoder à ses propres traditions. — Ce qui est plus sérieux, c'est que la légende de Krichna, dans sa forme ancienne, renferme déjà des détails qui reproduisent, de plus ou moins loin, l'Adoration des Bergers et des Mages, la fuite de Bethléem, le massacre des Innocents, les miracles de l'Enfance, la Tentation, la Transfiguration, etc. Bien plus, c'est le krichnaïsme qui a popularisé, sinon introduit, dans l'Inde, la théorie des incarnations divines. Krichna, c'est le Dieu suprême qui s'incarne d'âge en âge, « chaque fois que la

religion périclite et que l'impiété triomphe (1) ». Après avoir enseigné aux hommes la voie du salut, il périt misérablement, d'une mort violente, abandonné des siens. Sa doctrine elle-même repose sur deux principes dont on fait généralement honneur au christianisme : l'amour divin et la grâce. Au-dessus de la science et de l'ascétisme, qui avaient constitué jusque-là dans le brahmanisme les grands moyens de salut, l'enseignement de Krichna place la *bhakti*, l'amour, l'absolue dévotion à la Divinité représentée par son incarnation. Cet amour est un acte de volonté individuelle, mais c'est aussi et surtout un don de Dieu, qui choisit ses élus.

MM. Lorinser et Monier Williams ont fait ressortir l'analogie de sentiments et même d'expressions entre le langage de la Bhagavad-Gitâ et certains passages du Nouveau Testament (2). En voici quelques exemples caractéristiques, qui parfois ne s'appliquent pas seulement à l'idée, mais encore aux termes eux-mêmes.

BHAGAVAD-GITÂ.	NOUVEAU TESTAMENT.
Toutes choses ont leur source en moi. C'est par moi que l'Univers est créé et dissous. (VII, 7-8.)	Toutes choses ont été faites par le Verbe et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. (*Jean*, I, 3.)
Je suis la vie de tous les êtres, le support du monde, sa voie et son refuge. (IX, 18.)	Je suis la vie, la vérité, la voie. (*Jean*, XIV, 6.)

(1) KASINATH TRIMBAK TELANG, *The Bhagavad-Gitâ*, dans le t. VIII des *Sacred Books of the East*. Oxford, 1882, p. 59.

(2) MONIER WILLIAMS, *Indian Wisdom*, p. 149. — F. LORINSER, *Die Bhagavad-Gitâ*. Breslau, 1869.

Bhagavad-Gitâ.	Nouveau Testament.
Je suis le commencement, le milieu, la fin des choses créées (X, 32), l'immortalité et la mort. (IX, 19.)	Je suis le premier, le dernier et le vivant; je tiens les clefs de la mort et de l'enfer. (*Apocalypse*, I, 17-19.)
Je suis le symbole A parmi les lettres. (X, 33.)	Je suis l'Alpha et l'Oméga. (*Apocalypse*, I, 8.)
Dans ma demeure impérissable, il n'est besoin ni du soleil ni de la lune; c'est ma gloire qui demeure dans le soleil, illumine le monde, la lune, le feu. (XV, 6, 12.)	La ville (la Jérusalem céleste) n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'éclaire et l'Agneau est son flambeau. (*Apocalypse*, XXI, 23-24.)
J'ai passé par bien des naissances, toi aussi. Je les connais toutes, tu ne les connais point. (IV, 5.)	Je sais d'où je suis venu et où je vais. Mais vous, vous ne savez ni d'où je viens ni où je vais. (*Jean*, VIII, 14-15.)
Les hommes égarés, ne connaissant pas ma nature supérieure, me méprisent quand j'ai pris la forme humaine. (IX, 11.)	La lumière était dans le monde et le monde a été fait par elle et le monde ne l'a point connue. Elle est venue chez les siens et les siens ne l'ont point reçue. (*Jean*, I, 10-11.)
C'est moi que tous les Védas font connaitre. (XV, 15.)	Vous sondez les écritures parce que vous pensez avoir en elles la vie éternelle. Ce sont elles qui rendent témoignage de moi. (*Jean*, V, 39.)
En Lui sont ous les êtres. Tout est pénétré par Lui. (VIII, 22.)	En Lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. (*Actes*, XVII, 28.)
Tout ce que tu fais, tout ce que tu manges, tout ce que tu donnes aux pauvres, tout ce que tu offres en sacrifice, fais-le comme si c'était pour moi. (IX, 27.)	Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu. (*1re Ép. aux Corinth.*, X, 31.) (1).

(1) M. Monier Williams cite encore d'autres passages renfermant des idées communes aux deux textes, entre autres : « Prends courage,

L'ensemble de ces rapprochements est trop frappant pour qu'on puisse écarter d'emblée l'hypothèse d'emprunts au moins partiels. J'estime, toutefois, qu'il y a lieu de distinguer ici entre les idées qui constituent la doctrine des deux cultes, et les détails ou les expressions, en quelque sorte adventices, qu'ils se sont respectivement appropriés.

Les premières s'expliquent, de part et d'autre, comme le résultat d'une évolution religieuse dont nous connaissons les antécédents. Il serait superflu de montrer que nous n'avons aucun besoin de recourir au krichnaïsme pour expliquer la genèse de la théologie chrétienne. En sens inverse, pour ce qui concerne la *bhakti* et la théorie des avatars, M. Barth rappelle avec raison que ce sont là les compléments nécessaires de toute religion panthéiste parvenue à un certain degré de monothéisme (1). Le but suprême de la Bhagavad-Gità est, du reste, tout différent de celui que se proposent les Évangiles. Le dernier mot de Krichna est, au point de vue métaphysique, l'idéalisme absolu du Védânta; au point de vue social, l'apologie de la caste; au point de vue individuel, l'absorption finale dans la Divinité. Quant à la théorie de l'élection divine, elle est déjà formulée dans certaines Oupanishads, notamment dans la Kâthaka Oupanishad, qui, d'après M. Oldenberg, serait antérieure au bouddhisme (2).

Il ne reste à rendre compte que de certaines particu-

---

tes péchés sont pardonnés » (*Math.*, IX, 2) et « Ne t'attriste pas; de tous tes péchés je te délivrerai » (*Bhagavad-Gità*, IX, 32). Toutefois M. K. T. Telang donne de ce dernier passage une traduction différente : *Sacred Books of the East*, t. VIII, p. 86.

(1) *Religions de l'Inde*, pp. 132 et suiv.

(2) *Le Bouddha, sa vie et sa doctrine*, traduit par M. A. Foucher. Paris, 1894, p. 53.

larités légendaires fixées sur le personnage de Krichna et peut-être de quelques formules religieuses introduites dans la Bhagavad-Gità. Or, rien n'est plus flottant et plus transmissible que les détails merveilleux des biographies légendaires, comme on l'a déjà vu par l'histoire de saint Joasaph. Il y a en outre, ici, la ressemblance entre les noms de Krichna et du Christ, qui, toute verbale qu'elle soit, a dû frapper l'imagination des Indiens longtemps avant Jacolliot.

Selon M. Barth, dès le IIe siècle avant notre ère, l'histoire de Krichna était l'objet de représentations dramatiques (1). Mais la Bhagavad-Gità, qui reste notre plus ancienne source pour les doctrines du krichnaïsme, n'est pas antérieure au IIe siècle après Jésus-Christ (2). Or, à cette époque, l'Inde avait pris contact, par plusieurs voies, avec les courants religieux qui agitaient le monde gréco-romain.

Le Mahàbhàrata mentionne Nàrada et d'autres sages qui auraient visité l'île Blanche pour s'y instruire dans la doctrine de l'unité divine (3). Il n'est nullement certain que cette Albion sanscrite représente une localité quelconque de l'Europe ou même de l'Asie-Mineure; mais il n'en reste pas moins acquis, par le témoignage des auteurs classiques, que des Indiens et même des brahmanes visitèrent à plusieurs reprises le monde gréco-romain, Alexandrie, Athènes, peut-être Rome. Damascius rapporte qu'il y avait, vers la fin du Ve siècle, à Alexan-

---

(1) *Religions de l'Inde*, p. 100.

(2) M. Monier Williams a cependant admis que la rédaction de la Bhagavad-Gità pourrait être du Ier siècle après J.-C. (*Indian Wisdom*, 3e éd., p. 137). et M. K. T. Telang la croit antérieure au IIe siècle avant notre ère (*Sacred Books of the East*, t. VIII, p. 49).

(3) Weber, *Griechen in Indien*, p. 930.

drie, dans la maison d'un ancien consul romain, Severus, des brahmanes qui y vivaient suivant leurs règles (1). Le fait a dû se produire plus fréquemment encore aux siècles précédents, quand les rapports entre l'Inde et l'Occident étaient en pleine activité. Les règles qui interdisaient aux brahmanes de quitter l'Inde, n'étaient pas tellement strictes qu'elles ne cédassent parfois, comme de nos jours, au désir de s'instruire ou, plus prosaïquement, aux exigences des affaires. L'un de ces visiteurs, toujours avides de nouveautés, ne se trouva-t-il pas en relations avec les milieux où s'élaborait le quatrième Évangile ou l'Apocalypse, et, rentré dans son pays, ne transféra-t-il pas à son dieu Krichna les histoires merveilleuses ou édifiantes qu'il avait entendu raconter du Christ, voire les formules et les images qui lui semblaient donner une expression plus élevée ou plus exacte des rapports entre l'homme et la Divinité?

Ressemblances entre le Christianisme et le Bouddhisme.

Les observations que je viens de présenter sur les rapports du krichnaïsme avec le christianisme, s'appliquent également aux relations de ce dernier avec la religion du Bouddha, sauf qu'ici les ressemblances sont plus profondes et les chances d'emprunt plus considérables.

Ces ressemblances concernent :

1° *Le rituel, l'outillage du culte et les institutions religieuses.*

Tous les voyageurs qui ont parcouru le Thibet, à

---

(1) Damascios dans *Photii Bibliotheca*, éd. Bekker. Berlin, 1825, t. II, p. 340.

commencer par les missionnaires chrétiens (1), n'ont pas été peu surpris de rencontrer, dans le culte des Lamas, la crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluvial, le *flabellum*, — la bénédiction donnée en étendant la main sur la tête des fidèles, — un service à deux chœurs avec sermon, psalmodies, litanies et génuflexions, — le culte des reliques, — l'usage de la croix, du moins sous sa forme gammée, — l'emploi de l'eau bénite, des exorcismes, du rosaire, de la sonnette, des cloches, de l'encensoir à cinq chaînes, — un aménagement intérieur des pagodes qui rappelle l'architecture des églises, — des autels décorés de fleurs, de lumières et d'images; — parmi ces dernières, la représentation d'une femme portant une couronne sur la tête et un enfant dans les bras (2); — les descriptions figurées d'un vrai purgatoire où des démons tourmentent les défunts dans des cercles qui rappellent l'Enfer du Dante; — enfin, des circumambulations processionnelles à l'intérieur et à l'extérieur des édifices sacrés. Ajoutez que les bouddhistes sont groupés en laïcs et en moines. Ceux-ci, qui obtiennent l'ordination après un certain noviciat, ont le monopole du sacerdoce, de l'enseignement et de la prédication. Ils font vœu d'obédience, de chasteté et de pauvreté. Ils pratiquent

---

(1) Voy. surtout le Père Huc, *Voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*. Paris, 1853, pp. 110 et suiv.

(2) Il s'agit de la déesse Kouan-Yin, un Bodhisattva devenu la personnification féminine de la charité et de la miséricorde. Quelquefois elle foule aux pieds un dragon, comme dans l'image qui forme le frontispice de l'ouvrage de M. de Milloué, *Le Bouddhisme dans le monde*. Paris, 1893. — Le Musée des arts décoratifs, à Bruxelles, renferme deux statuettes analogues, de provenance chinoise.

la confession, célèbrent des offices pour les morts, se rasent la tête et vivent dans des monastères, sous la direction de supérieurs. Il existe des couvents de femmes, où se professent les mêmes vœux et où règne la même organisation. A la tête de l'Église se trouve un véritable pape, le Dalaï-Lama, assisté de *tchoutouktous* qu'on a comparés aux cardinaux de la hiérarchie romaine.

2° *La légende du fondateur.*

Le Bouddha Gautama sort d'une lignée royale. Sa mère, Mâyâ Dêvî, la femme du roi Çouddhodana, apprend par un songe que, sans le concours de son époux, elle concevra un enfant appelé à devenir soit un monarque universel, soit un Bouddha. Elle accouche, appuyée sur un acacia dont les branches s'abaissent pour la recouvrir, de même que, d'après un récit ayant cours chez les Arabes, Marie est délivrée en plein air, appuyée au tronc desséché d'un palmier qui reverdit aussitôt (1). Les Écritures bouddhiques ajoutent qu'une étoile brillante se leva à l'ouest et que le cours de la nature fut comme suspendu : les oiseaux s'arrêtent au milieu de leur vol, les rivières immobilisent leur cours; des rois et des dieux, avertis par des prodiges, viennent rendre hommage à l'enfant, et quand celui-ci est conduit pour la première fois au temple, les idoles s'inclinent jusqu'à terre devant le futur sauveur du monde (2). Presque tous ces épisodes se retrouvent, trait pour trait, dans les Évangiles apocryphes, particulièrement dans l'*Évangile de l'Enfance*, qu'on a supposé être d'origine nestorienne

(1) G. Brunet, *Les Évangiles apocryphes*. Paris, 1849, p. 100.

(2) *Lalita Vistara*, p. 108 de la traduction Foucaux dans les Annales du Musée Guimet. — S. Beal, *Buddhist Scriptures from the Chinese*. Londres, 1871, p. 131.

et qu'on a retrouvé chez les chrétiens du Malabar (1).

Un vieillard renommé par sa sagesse, le richi Asita, vient, comme Siméon, saluer l'enfant et prédire sa haute destinée, en versant des larmes parce qu'il ne vivra pas assez longtemps pour en être témoin (2).

Confié plus tard à un savant brahmane, Viçvâmitra, le jeune prince fait la leçon à son maître. Quand celui-ci veut lui enseigner l'écriture et la prononciation, il interrompt son précepteur, pour décrire spontanément tous les systèmes d'écriture alors connus dans l'Inde ; si bien que Viçvâmitra se prosterne devant lui en s'écriant : « D'écritures dont je ne conçois pas les noms, il a, lui, la notion, et il est venu à l'école d'écriture ! ... C'est vraiment un dieu au-dessus des dieux (3). »

Si je mentionne cet incident assez puéril, c'est pour le rapprocher d'un passage analogue dans les apocryphes :

« ... Le Seigneur Jésus dit au maître : « Fais attention à ce que je vais te dire. » Et il se mit à réciter clairement et distinctement Aleph, Beth, Gimel, Daleth, jusqu'à la fin de l'alphabet. Le maître en fut dans l'admiration et il dit : « Je crois que cet enfant est né avant » Noé ! » et se tournant vers Joseph, il ajouta : « Tu m'as » amené, pour que je l'instruise, un enfant qui en sait » plus que tous les docteurs (4). »

---

(1) G. Brunet, *Les Évangiles apocryphes*, p. 54. Dans l'Évangile de Jacques, il est dit formellement (chap. XIV) par un gouverneur égyptien que si, à l'approche de Jésus, les idoles d'un temple païen se sont renversées sur leurs faces et brisées, c'est qu'elles le reconnaissaient pour leur Seigneur.

(2) *Lalita Vistara*, p. 94.

(3) *Lalita Vistara*, p. 115.

(4) *Évangile de l'Enfance*, chap. XLVII. — Dans le Protévangile de Jacques le Mineur, le maître, Zacchée, s'écrie : « Il est quelque chose de grand, ou un Dieu, ou un ange, je ne sais. »

Un jour, le jeune prince disparut; sa famille le chercha en vain; elle finit par le retrouver dans un village de laboureurs, où il se livrait à la méditation.

Lorsque, ayant renoncé aux plaisirs du monde, il arrive à la pleine conscience de sa mission, c'est sous un figuier, le fameux *Ficus religiosa*, que se produit cette révélation. Le figuier joue un rôle important dans les apologues de Jésus. D'après l'Évangile de Jean, Jésus voulant convaincre Nathaniel, au moment de commencer sa prédication, lui dit simplement : « Quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu (1). »

L'obtention de la connaissance est suivie d'un jeûne de quarante-neuf jours. Vient alors l'histoire de la Tentation. Le Bouddha a déjà refusé d'échanger sa mission spirituelle contre l'empire du monde. Mâra, le Malin, le tente en l'engageant à entrer dans le Nirvâna. Le Bouddha résiste et met en fuite les légions du Prince des Ténèbres. Il subit aussitôt une sorte de Transfiguration où son corps resplendit de lumière. Dans tous ces incidents, il est servi par des dieux et d'autres êtres surhumains qui lui apportent de la nourriture, des fleurs, des parfums; de même que Jésus, pendant les quarante jours de jeûne qui précèdent au désert la tentation par Satan, est servi par des anges (2).

Résolu à propager la bonne parole, le Bouddha se met à enseigner les multitudes, par des conversations familières et des prédications qui prennent souvent la forme de paraboles. Quelques-uns de ces récits ont incontestablement leur parallèle dans les Évangiles, — par exemple

(1) Jean, I, 49.
(2) Marc, I, 13.

le fils prodigue qui revient servir chez son père et que celui-ci feint de ne pas reconnaître, — l'aveugle-né à qui la vue est donnée, afin que le Bouddha ait l'occasion de se dire venu chez les hommes pour leur apporter la lumière, — la femme de caste inférieure qui, rencontrée à la fontaine par le disciple favori du Maître, hésite à lui donner à boire pour ne pas souiller un brahmane et finit par se convertir à la parole du Bouddha, — sans compter de nombreuses sentences morales dont le rapprochement a été fait à plusieurs reprises (1).

Des brahmanes, à l'instar des pharisiens, lui posent des questions captieuses; il les confond sans peine. Après avoir prêché dans la cité sainte, Bénarès, et formulé sa doctrine dans un sermon prononcé sur une montagne, il fait une rentrée solennelle dans sa ville natale, Kapilavastou, dont il prévoit la destruction prochaine; il y est reçu avec enthousiasme par les uns, avec réserve par les autres.

Autour du Bouddha se groupent des disciples et, parmi eux, quelques privilégiés qui remplissent véritablement le rôle d'apôtres. Un traître toutefois, Devadatta, se glisse dans leurs rangs. Quand le Bouddha voit approcher sa fin, il les exhorte à se répandre dans le monde, pour prê-

---

(1) Le sujet de ces rapprochements a surtout été traité par ERNEST DE BUNSEN, *The Angel Messiah of Buddhists, Essenes and Christians* (Londres, 1880), et ARTHUR LILLIE, *Buddhism in Christendom*. Londres, 1887. Les citations de ces deux ouvrages ont besoin d'être contrôlées. — L'ouvrage de M. RUDOLF SEYDEL, *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhaltnissen zu Buddha-Saga und Buddha-Lehre*, est d'une critique plus scientifique. On lira avec fruit, en sens contraire, l'article de M. J. ESTLIN CARPENTER, *The New Testament and Buddhism*, dans la CONTEMPORARY REVIEW de décembre 1880.

cher la bonne parole. Au moment où il expire, le soleil s'obscurcit, un météore tombe, l'orage éclate, le sol tremble et un vent de terreur passe sur la terre, faisant dresser les cheveux (1).

3° *Le fond de la doctrine.*

Il y a du messianisme dans le rôle du Bouddha. A l'époque où il parut, l'Inde semble avoir vécu dans l'attente d'un Messie, le Tchakravartin, ou « Empereur universel », type idéal du souverain qui doit faire régner partout la paix, la justice et l'amour. Tous les traits de cette conception, parfois empruntés à la mythologie, furent appliqués au Bouddha (2). Mais celui-ci ne la réalisa qu'au sens spirituel; l'empire qu'il chercha à établir, n'avait d'autres armes que la sagesse et la sainteté, d'autre objet que le salut, d'autre domaine que les consciences. Le Bouddha devint ainsi le type idéal de l'homme, en même temps que le Maître et le Sauveur (3). Certaines sectes greffèrent son rôle sur la théorie populaire des Rédempteurs qui apparaissent de temps à autre pour alléger les maux de l'humanité. On eut ainsi la croyance aux Bouddhas antérieurs, formant, à travers les âges, une chaîne dont le Bouddha Gautama était le plus récent

---

(1) Bigandet, *The Life or legend of Gaudama.* Rangoon, 1866, p. 281.

(2) M. Sénart a montré comment le Tchakravartin a hérité, dans bien des cas, des attributs et des symboles qui caractérisent le héros solaire de la mythologie brahmanique. *Essai sur la légende du Bouddha*, dans le Journal asiatique, 1873-1874

(3) Le rapprochement entre ce double idéal et les deux interprétations que les Juifs donnaient au rôle du Messie, est clairement exposé par M. Rhys Davids, qui cependant conclut à l'indépendance absolue des deux doctrines. (*Indian Buddhism*, dans la collection des Hibbert Lectures. Londres, 1891, pp. 129 et suiv.)

anneau, et bientôt le Bouddhisme du Nord, se replongeant dans les spéculations métaphysiques que le Maître avait vainement proscrites, fit de ces Bouddhas une série d'émanations remplissant, dans l'évolution de l'univers, une fonction analogue à celle des Éons, dont les gnostiques voyaient dans Jésus la dernière manifestation.

En réalité, la doctrine du bouddhisme est essentiellement éthique. Elle s'appuie sur l'idée que la terre est une vallée de larmes. Cette misère universelle a pour cause l'ignorance, du moins l'ignorance qui nous fait attacher du prix aux plaisirs de la vie. Pour faire son salut, l'homme doit saisir le néant des jouissances matérielles, s'affranchir du joug des passions et anéantir sa personnalité dans l'amour du prochain. Le bouddhisme réprouve, en conséquence, comme des péchés à expier dans la vie future, non seulement les torts faits à autrui par le meurtre, le vol, l'adultère, l'envie, la calomnie, mais encore les fautes contre soi-même, l'orgueil, la colère, l'ivrognerie, la débauche, l'amour du luxe, les mauvaises pensées ; enfin, il enjoint, souvent dans les mêmes termes que Jésus, la patience, l'humilité, l'abstinence, la charité, le dévouement.

Le Bouddha ne contesta jamais l'existence des anciens dieux ; il se contenta d'en faire des êtres un peu supérieurs à l'homme, mais soumis, comme toutes les créatures, à la loi de l'évolution et de la transmigration.

En réalité, l'homme ne doit compter que sur lui-même pour faire son salut. « Personne, pas même un dieu, ne peut changer en défaite la victoire d'un homme qui s'est vaincu lui-même (1). » Dès lors les rites et les sacerdoces

---

(1) *Dhammapada*, 105, trad. de M. Max Müller. (*Sacred Books of the East*, t. X.)

perdent leur importance; ce qui est absolument la conclusion à laquelle le Christ a abouti concernant le culte et le sacerdoce juifs. « C'est par soi-même, dit encore le Dhammapada, que le mal est fait, c'est sur soi-même qu'il retombe. La pureté et l'impureté retombent sur soi-même; nul ne peut en purifier un autre. A quoi bon, ô brahmane, ton manteau de chèvre et tes cheveux tressés? A l'extérieur est le vernis, au dedans la pourriture (1). »

Ne croirait-on pas entendre l'apostrophe aux scribes et aux pharisiens : « Malheur à vous, parce que vous nettoyez le dehors de la coupe et du plat et qu'au dedans vous êtes pleins de rapine et d'intempérance. » (*Mathieu*, XXIII, 25.)

Le Soutta Nipâta consacre tout son chapitre II à montrer que ce qui souille l'homme, « c'est tuer, voler, mentir, commettre des adultères, concevoir de mauvaises pensées, et non pas manger de la viande (2). »

N'est-ce pas la parole évangélique : « Ce qui souille un homme, ce n'est pas ce qui lui entre dans la bouche, mais ce qui en sort et qui vient du cœur; car c'est du cœur que viennent les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les impudicités, les vols, les faux témoignages, les calomnies » (*Mathieu*, XV, 11-20)?

La caste était pour le brahmane ce que la nationalité était pour le juif : l'expression de la race. Sans repousser formellement les distinctions de caste, le Bouddha passe à travers et les rend inutiles, en enseignant l'égalité des hommes devant les moyens de salut : « Ma loi », dit le Bouddha, « est une loi de grâce pour tous (3). » Tout

---

(1) *Dhammapada*, 165-394.

(2) Traduction de M. V. Fausböll dans le t. X des *Sacred Books of the East*, pp. 40 et suiv.

(3) *Diviyâvadâna*, XIII.

le chapitre XXVI du Dhammapada se résume en ces mots : « Ce n'est pas le costume, les rites, ni la naissance qui font le brahmane, mais seulement les mérites. »

Je n'ai pas la prétention d'avoir résumé d'une façon complète la religion du Bouddha. J'ai simplement mis en relief les points où elle se rapproche des traditions chrétiennes. Il resterait à faire ressortir les différences qui les séparent et qui sont considérables, comme il faut s'y attendre, chez deux religions dont l'une repose essentiellement sur l'existence d'un lien entre l'âme et Dieu et dont l'autre nie à la fois Dieu et l'âme, dans le sens que nous donnons à ces termes. Reste à chercher jusqu'à quel point les analogies sont ici le résultat d'un emprunt.

Des contacts historiques entre les deux religions.

Il convient d'examiner d'abord si les circonstances de temps et de milieu rendent possibles, voire vraisemblables, des emprunts faits par une de ces religions à l'autre.

On ne doit pas perdre de vue que le bouddhisme est, comme le christianisme, une religion de propagande et que, dès le milieu du IIIe siècle avant notre ère, ses doctrines se prêchaient dans tous les pays à l'ouest de l'Inde. Açoka parle, dans ses inscriptions, de missionnaires qu'il avait envoyés, sous la surveillance et la protection de véritables consuls à poste fixe, chez Amtiyoko, roi des Yavanas (Antiochus de Syrie), Touramaya (Ptolémée d'Égypte), Amtikini (Antigone de Macédoine), Maka (Magas de Cyrène) et Alikasoudra (Alexandre d'Épire) (1).

(1) Sénart, *Inscriptions de Piyadasi*, dans le Journal asiatique, t. XX, 7e sér. (1880), pp. 479 et suiv.

Les annales bouddhiques de Ceylan s'étendent, à plusieurs reprises, sur les nombreuses conversions faites parmi les Grecs et, un siècle après Açoka, le Mahâvamsa mentionne d'innombrables pèlerins venus d'Alasando, la ville des Yonas (c'est-à-dire Alexandrie d'Égypte), pour assister à l'inauguration du grand stoupa de Ceylan (1). Nous ne savons quand disparurent ces colonies bouddhiques. Mais il est possible qu'elles existaient encore à Alexandrie vers le commencement de notre ère, c'est-à-dire précisément à l'époque où les représentants de toutes les religions connues se trouvaient en contact dans la grande métropole intellectuelle du monde gréco-latin. Le bouddhisme de cet âge n'avait encore rien perdu de sa force d'expansion, et le développement des relations commerciales entre l'Inde et l'Empire romain, qui date de la même période, ne pouvait que l'encourager à porter sa propagande dans la direction de l'occident.

D'un autre côté, le christianisme a dû pénétrer de bonne heure dans l'Inde même. On était assez disposé à traiter de pure légende les traditions qui font venir saint Thomas chez un roi indien nommé Goundaphoros ou Goudnaphar, au cours du Ier siècle après Jésus-Christ. Or les découvertes de la numismatique contemporaine nous ont fait retrouver non seulement un roi Gondopharès, d'origine indo-parthe, qui régnait sur une portion du Gandhâra, mais encore son neveu Abdagasès; enfin, s'il faut accepter l'identification soutenue par M. Sylvain Lévi, leur contemporain, le roi Misdeos ou Mazdi, qui serait le Bazo Deo (Vasou Dêva) des monnaies

---

(1) S. Lévi, *Le Bouddhisme et les Grecs*, dans la Revue de l'histoire des religions, 1891, t. XXIII, p. 45.

indo-scythiques (1). Le règne de ces souverains nous ramène assez bien aux alentours de l'an 68, date assignée par la tradition au martyre de l'apôtre chrétien.

Tout ceci tend à établir, sinon que saint Thomas vint lui-même chez Gondopharès et Vasou Dêva, du moins que l'auteur de sa légende, comme le fait ressortir M. S. Lévi, était au courant des hommes et des choses de l'Inde à la fin du Ier siècle après Jésus-Christ (2).

Rien ne s'oppose donc à admettre, si même on ne peut prendre à la lettre les traditions qui font remonter à cette époque la fondation des premières communautés chrétiennes dans l'Inde, que la propagande des disciples du Christ se soit dès lors exercée dans les ports du Goujerat et le bassin de l'Indus (3). Parmi les deux mille personnes qui, suivant les calculs de Reynaud, quittaient chaque année, pour l'Inde, les ports de l'Égypte, il serait surprenant qu'on n'eût pu compter quelques chrétiens, et, en ce temps, tout chrétien était un missionnaire, pour ne pas dire un apôtre. Eusèbe dit, du reste, formellement que le christianisme avait déjà été prêché dans l'Inde, notamment par Pantænus, qui fut le maître de Clément d'Alexandrie (4).

---

(1) Les monnaies de ces princes sont reproduites dans le catalogue de M. Percy V. Gardner, *Greek and Scythic Kings of India*, pl. XXI, XXII et XXIII.

(2) S. Lévi, *Notes sur les Indo-Scythes*, dans le Journal asiatique de janvier 1897, pp. 27 et suiv. M. Lévi en tire encore argument pour reculer à la fin du siècle précédent le règne de Kanichka.

(3) Voir, à ce propos, l'intéressante étude récemment publiée dans les Mémoires in-4° de l'Académie royale de Belgique par MM. Lamy et Geluy sur le *Monument chrétien de Si-ngan-fou*. (T. LIII, in-4°, 1897.)

(4) *Hist. Eccles.*, V, 10.

On ne peut donc écarter par la question préalable l'hypothèse que le christianisme à ses débuts se soit ouvert, dans une certaine mesure, aux doctrines, aux traditions, aux rites du bouddhisme. Si l'on repousse l'idée d'une rencontre qui se serait opérée en Égypte ou en Syrie, on peut encore regarder comme possible qu'un missionnaire chrétien des premiers jours, parti pour évangéliser l'Inde, y aurait altéré ou enrichi les matériaux de sa propre prédication et serait ensuite revenu propager en Occident son enseignement ainsi modifié. Même plus tard, n'a-t-on pas vu le Bouddha s'introduire dans la Légende dorée, sous le nom de saint Joasaph ou Josaphat (1)?

Réciproquement, rien n'interdit d'admettre que le bouddhisme ait pu largement puiser dans les écrits et même dans les rites des premières communautés chrétiennes. Nous savons d'ailleurs qu'il était coutumier du fait. Si, comme le pense M. Oldenberg, l'antiquité bouddhique n'a connu que des fragments biographiques sur le Bouddha et si les Vies du Maître, telles que nous les possédons, datent réellement, dans leur rédaction actuelle, d'une époque postérieure au commencement de notre ère, on voit immédiatement combien l'existence de ces infiltrations acquiert de probabilité. Les bouddhistes, lorsqu'ils ont ramené à l'unité les vagues renseignements dont ils s'étaient contentés pendant les premiers temps, sur l'origine et la carrière de leur fondateur, ne se sont

---

(1) Voir aussi plus loin la légende de Scythianos. — Von Gutshmid (cité par M. S. Lévi dans le *Journal asiatique* de janvier 1897, p. 34) a essayé de montrer que les actes apocryphes de saint Thomas seraient la copie des faits et gestes d'une mission bouddhique.

pas fait faute d'y ajouter tout ce qui leur semblait de nature à rehausser la grande figure du Bouddha. Parmi les épisodes ainsi englobés, les uns ont été pris aux légendes courantes des héros populaires, d'autres aux aventures mythiques des dieux indous, d'autres encore, sans aucun doute, parmi les traditions étrangères qui avaient pénétré dans l'Inde et qui se prêtaient quelque peu à cette transposition.

C'est ainsi que MM. Kern et Sénart ont pu transformer le Bouddha en héros solaire. MM. Oldenberg et Rhys Davids ont fait à cette ingénieuse théorie la part qui lui revient, quand ils ont montré que la légende du Bouddha renferme nombre de détails empruntés à l'histoire habituelle des héros solaires, mais que ces mythes se sont simplement agglutinés autour d'un noyau historique. Ne serait-il pas étrange, une fois le christianisme entré dans l'Inde, que les bouddhistes n'eussent point découvert dans les Évangiles, orthodoxes ou apocryphes, certains thèmes à utiliser pour la glorification du Maître ou la vulgarisation de son enseignement ?

Ces adaptations ont pu s'opérer d'une façon graduelle dans l'imagination populaire, pour être ensuite recueillies et fixées par les rédacteurs des Écritures. Ou bien elles ont pu être également l'œuvre consciente et réfléchie de quelque lettré.

Un jeune savant japonais, M. J. Takakusu, qui a récemment traduit en anglais les voyages du pèlerin I-tsing, raconte, dans une note de son ouvrage, comment un moine bouddhiste du nom de Prâjna, venu en 786 dans la capitale de la Chine, traduisit la Satpâramitâ soutra, en collaboration avec un nestorien mongol, King-tsing ou Adam. Ce dernier personnage, qui est probablement le choré-

vêque Adam cité dans l'inscription de Si-gnan-fou (1), introduisit dans l'œuvre commune des idées chrétiennes; si bien qu'une décision impériale dut intervenir pour empêcher que les enseignements des deux religions fussent mélangés (2).

Des faits analogues ont dû se produire à maintes reprises, non seulement en Chine, mais plus encore dans l'Inde, où il n'y avait pas de Fils du Ciel pour maintenir par décret la démarcation des deux cultes.

Des points qui comportent un emprunt.

Nous avons maintenant à établir quelles sont, parmi les analogies que nous avons signalées, celles qui paraissent offrir le caractère d'un emprunt, et lequel des deux cultes est ici l'emprunteur. La première question relève plus ou moins de l'appréciation individuelle; la seconde est un problème de critique historique où la solution dépend du jugement sur la priorité des documents invoqués. Nous reprendrons donc, à ce double point de vue, les ressemblances dont nous avons fait plus haut la classification.

A. — *Analogies doctrinales.*

L'essence du christianisme est un fait de sentiment : « Tu aimeras Dieu par-dessus toute chose et ton prochain » comme toi-même. » L'essence du bouddhisme est un fait de connaissance : « La cause des existences et com-

---

(1) Lamy et Geluy, *op. cit*, p. 97.

(2) J. Takakusa, *A Record of the Buddhist Religion as preached in India and the Malay Archipelago by I-tsing*. Oxford, 1896 (d'après le compte rendu de M. E. Chavannes dans la Revue de l'histoire des religions, 1897, t. XXXV, p. 353).

» ment elles prennent fin, telle est la doctrine du grand » Çamana. » Mais, non content d'aimer Dieu, le christianisme a voulu le connaître, et ainsi une métaphysique s'est greffée sur sa morale. Le bouddhisme, de son côté, se distingue des écoles brahmaniques fondées sur la pure connaissance, en ce qu'il a mis au-dessus du salut individuel la préoccupation d'assurer l'extinction de la souffrance universelle, et ainsi une morale s'est greffée sur sa métaphysique. Or, c'est exclusivement par la morale que l'enseignement du Bouddha se rapproche du christianisme et, dès lors, il devient inutile de recourir à l'hypothèse d'un plagiat. Étant données deux religions, à tendance universaliste, qui cherchent chacune à réaliser une société parfaite en fondant les rapports réciproques des hommes sur le double principe de la justice et de l'amour (ou de la compassion), il est inévitable qu'elles devaient formuler les mêmes préceptes, souvent dans les mêmes termes, là surtout où elles se heurtaient aux mêmes obstacles sociaux, moraux ou religieux. D'une part, l'antériorité du bouddhisme ne peut pas être mise en question. D'autre part, les prétendus documents invoqués à diverses reprises pour faire du Christ ou des Apôtres des disciples du Bouddha n'ont jamais été que d'assez piètres mystifications.

S'ensuit-il que, de toute cette vaste et longue propagande bouddhique commencée sous Açoka, il ne soit rien resté dans le monde grec? Cette conclusion irait peut-être un peu loin. Parmi les sectes qui pullulent autour du christianisme naissant, ne s'en est-il pas rencontré qui aient directement subi l'influence du bouddhisme? Un indice qui donne à penser, c'est que le nom du Bouddha a été pris à plusieurs reprises par des docteurs du manichéisme. Les écrivains ecclésiastiques du IIIe et du IVe siècle font

remonter les origines de cette hérésie à un certain Scythianos et à son disciple Térébinthe. Le premier, dont le nom est peut-être une traduction de Çaka, le nom sanscrit des Scythes, ou même de Çakya, une des appellations du Bouddha, aurait été, suivant la tradition, un contemporain des Apôtres. Engagé dans des opérations commerciales avec l'Inde, il se serait fait initier à la philosophie indienne, puis serait venu s'établir à Alexandrie, où il aurait propagé sa doctrine. Toutefois, le vrai fondateur de la secte fut un de ses disciples, Térébinthe, qui, après la mort du Maître, se fixa à Babylone, où il prit le nom de Bouddas, en se donnant pour né d'une vierge (1). Un peu plus tard, la formule d'abjuration que l'Église chrétienne imposait aux manichéens comportait une répudiation formelle de Zaradès (Zoroastre), Bodda et Scythianos (2).

Cependant, tout ce que nous connaissons du manichéisme et même des doctrines gnostiques en général, nous porte à en chercher les antécédents parmi les sectes religieuses de la Perse plutôt que de l'Inde.

Plus rapproché de la tradition orthodoxe, un profond penseur, dont l'Église n'a osé faire ni un saint ni un hérétique, Origène, dans ses tentatives pour concilier la justice et la bonté divines avec l'existence du mal et surtout avec l'inégalité des conditions de développement, a élargi la notion de la chute en un système qui rappelle étrangement la doctrine bouddhique sur la succession des existences dans la pluralité des mondes. Il suppose que

---

(1) O. DE PRIAULX, *Indian Embassies to Rome,* dans le tome XX du JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, 1863, p. 269.

(2) S. LÉVI, *Le Bouddhisme et les Grecs*, dans la REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, 1891, t. XXIII, p. 48.

les êtres furent créés originairement égaux, mais faillibles. Leurs chutes furent le résultat de leur libre choix. Quelques-uns n'ont jamais failli ; ce sont les anges. D'autres, qui ont commis des fautes légères, constituent les êtres intermédiaires entre les anges et l'humanité. D'autres sont tombés plus profondément, bien qu'ayant gardé la faculté de se racheter ; tels sont les hommes, à des degrés divers. Les plus pervers sont devenus les démons et les mauvais anges. Chacun est ainsi l'artisan de ses propres destinées. Toutes les âmes ont existé depuis les commencements de la création, passant d'une vie à une autre. Cette succession d'existences se déroule dans divers mondes ; elle se continuera jusqu'au jour où le mal disparaîtra de l'univers et où tous les êtres, définitivement régénérés, seront réunis en Dieu (1).

Edwin Hatch a montré, dans ses *Hibbert Lectures*, qu'Origène a combiné, dans cette doctrine, des éléments empruntés à la fois au stoïcisme et au néo-platonisme. Il n'en est pas moins vrai que, à la différence de ces deux systèmes, l'eschatologie bouddhique offre, dans ses grandes lignes, plus que les germes de la solution adoptée par Origène. C'est cette solution elle-même qu'on y découvre tout élaborée, sauf que, dans les spéculations bouddhiques, elle sert à expliquer et à justifier l'univers sans recours à l'intervention de Dieu. Au contraire, chez le grand docteur alexandrin, elle devient, suivant l'expression de M. Hatch, « la construction la plus logique qu'on ait jamais édifiée sur les bases du théisme philosophique (2) ».

(1) Voir surtout les livres I et III du traité *De principiis*, dans les Œuvres complètes d'Origène. Paris, 1733, tome I.

(2) Edwin Hatch, *Influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church*, p. 234. Londres, 1890.

Rien n'indique qu'Origène se soit trouvé directement en contact avec le bouddhisme. Mais il est très possible qu'il en ait connu les doctrines, de seconde main, à Alexandrie même.

B. — *Rapprochements dans les rites et les institutions.*

La conclusion devra être beaucoup moins absolue pour les rites et les symboles que pour les doctrines. Toutefois, ici encore, il faut presque examiner chaque exemple à part, ou du moins procéder par catégories.

Personne ne s'avisera de soutenir que les pagodes ont été copiées des églises, quand nous voyons les tchaityas, creusés dans le roc deux siècles et plus avant notre ère, offrir déjà les mêmes dispositions intérieures (1). En réalité, les premières installations des deux cultes ont leur raison d'être dans des circonstances absolument locales. On peut en dire autant des autels avec leurs accessoires matériels. La croix gammée, dont la diffusion a donné lieu à de si étranges théories, remonte de beaucoup au delà du christianisme et même du bouddhisme, avec sa double signification de talisman et de symbole solaire (2). La même remarque s'applique encore à la plupart des rites communs aux deux cultes : les circumambulations, la bénédiction avec la main droite, l'eau bénite, les exorcismes, les litanies, le culte des reliques. Ces usages peuvent s'expliquer par des raisonnements généraux qui se retrouvent dans tous les cultes ; quelques-uns semblent particulièrement rentrer dans le fonds commun des religions indo-européennes.

---

(1) Voy. plus haut, page 44.

(2) *La Migration des symboles*, pp. 93 et suiv.

Quant à l'institution monastique, s'il fallait en attribuer l'origine à l'un des deux cultes, il n'y aurait aucun doute possible, puisque la littérature, l'archéologie et la paléographie de l'Inde s'accordent à nous montrer le *sangha* en pleine activité, plusieurs siècles avant notre ère. Mais les pratiques de l'ascétisme sont à peu près aussi vieilles que la religion. Or, partout où des ascètes se sont groupés pour pratiquer plus aisément ou plus complètement les austérités de la vie contemplative, ils ont créé des associations communautaires conçues sur un plan analogue, comme on peut le vérifier dans des religions qui se sont certainement constituées à l'écart du vieux monde, telles que les principaux cultes de l'Amérique précolombienne. Là aussi, nous trouvons le noviciat, l'ordination, la confession, le célibat, les mortifications, la vie en commun au sein des couvents, etc. (1). Le christianisme et le bouddhisme ont poussé les analogies plus loin encore, parce que tous deux ont ajouté au but forcément égoïste du salut personnel par l'abstinence et la contemplation, les objets plus larges de la charité et du prosélytisme.

Viennent maintenant les identités observées dans les vêtements sacerdotaux, les instruments et les accessoires du culte, ainsi que dans certaines images, telles que le Bon Pasteur et la déesse Kouan-Yin. Laissons de côté le Bon Pasteur dont le symbole n'appartient exclusivement, comme je l'ai montré précédemment, ni aux chrétiens ni aux bouddhistes. Faisons également une exception pour le rosaire, que les chrétiens et les bouddhistes ont

---

(1) A. Réville, *Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou.* Paris, 1885, pp. 7, 163, 167, 366.

probablement emprunté aux Indous, chez qui il est connu sous le nom de *japa-mâlâ,* « guirlande à prières ». — Tout le reste a été, sans contredit, puisé au culte chrétien et même à une liturgie chrétienne d'époque assez tardive.

En effet, ces détails — dont on peut suivre le développement historique dans notre Occident — n'apparaissent dans aucun monument bouddhique antérieur à notre ère; ils ne sont mentionnés dans aucun traité canonique du bouddhisme ancien; ils sont inconnus de l'Église méridionale et restent presque exclusivement confinés au Thibet ainsi qu'aux régions avoisinantes.

Faut-il en conclure, comme on l'a fait souvent, qu'il y aurait là les traces d'un compromis remontant à l'introduction du catholicisme en Chine par les missionnaires jésuites du XVIe siècle? On sait que ceux-ci débarquèrent à Canton en 1581, sous le costume de moines bouddhistes, et que, à peine arrivés à Pékin, ils y propagèrent un christianisme plus ou moins ouvert aux rites indigènes, tolérance qui attira même sur leur entreprise les foudres d'Innocent X (1). Les bouddhistes ne durent pas être en reste dans cet échange de bons procédés. Il faut, toutefois, remarquer que les complaisances des jésuites s'adressèrent plutôt aux pratiques du confucianisme, qui était la religion officielle de l'Empire. Bien plus, la ressemblance avec les rites chrétiens chez les bouddhistes de la Tartarie est déjà signalée par Jean de Ruysbroeck, qui visita dans la seconde moitié du XIIIe siècle les États du Grand Khan. Il est donc probable que ces emprunts du bouddhisme sont dus à l'influence des nestoriens, qui pénétrèrent

(1) A. Réville, *La religion chinoise.* Paris, 1889, pp. 667 et suiv.

dans la Chine occidentale pendant les premiers siècles de notre ère et qui, en tout cas, y étaient définitivement établis au VII[e] siècle après J.-C. (1). Des tentatives comme celle du chorévêque Adam, que j'ai signalée plus haut, ne durent évidemment pas se confiner aux doctrines, mais viser, à plus forte raison, les rites des deux cultes. Un peu plus tard, ces rapprochements furent encore favorisés par le fait que nestoriens et bouddhistes se trouvèrent coupés de toutes relations avec leur foyer d'origine. Le courant des pèlerinages, qui maintenait le bouddhisme de Chine en communication avec ses coreligionnaires de l'Inde, semble avoir cessé au X[e] siècle. Réduits désormais à vivre sur leur propre fonds, selon l'expression de M. Albert Réville, les bouddhistes thibétains et chinois s'ouvrirent de plus en plus aux pratiques et même aux doctrines des deux autres religions officiellement reconnues en Chine, le confucianisme et le taoïsme. Est-il étonnant que leurs adaptations se soient étendues à la religion du Christ, elle-même plus ou moins accommodée à la chinoise (2)?

---

(1) Ruysbroeck, qui comprend les bouddhistes sous le nom général d'idolâtres, pour les distinguer des musulmans *(Sarrazins)* et des nestoriens, écrit dans la relation de sa visite aux Yougours : « Quand j'entrai dans leur temple, il me sembla voir des prêtres francs. » *Recueil de Voyages et de Mémoires* publié par la Société de Géographie. Paris, 1839, p. 283.

(2) Suivant le Père Huc, ces adaptations se seraient faites directement de l'Église latine ; elles se seraient produites sous le couvert des relations qui s'établirent à la suite des croisades, entre l'Empire mogol et les chrétiens d'Occident; l'auteur en serait ce Tsong-Khapa qui fut, au XIII[e] siècle, le grand réformateur, sinon le véritable fondateur du lamaïsme. (*Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet*. Paris, 1857, t. II, pp. 118 et suiv.)

C. — *Ressemblance des traditions.*

Il s'agit surtout des incidents qui marquent la vie et la prédication du Bouddha. Une grande partie de ces détails sont précisément ceux qu'on est accoutumé à rencontrer dans la vie de tout réformateur qui accomplit une grande révolution religieuse. Conception miraculeuse, naissance saluée par la nature entière, développement précoce des facultés, lutte contre les puissances du mal qui veulent garder l'empire du monde, transfiguration de la forme humaine dans laquelle se révèle à un moment donné l'être surhumain : tous ces traits sont, pour ainsi dire, obligatoires chez des personnages divins ou quasi divins qui se sont faits hommes pour sauver l'humanité.

Cependant, quand on aura tenu compte de toutes les analogies qui sont dues au parallélisme des situations, il en restera un certain nombre où les ressemblances sont trop accentuées pour qu'on n'y soupçonne pas une identité d'origine. Cette identité n'est pas toujours aussi apparente que dans certains épisodes communs au Lalita Vistara et à l'Évangile de l'Enfance; dans bien des cas, elle résulte du choix et du groupement des détails qui servent à amplifier ou à souligner des données analogues.

La critique interne nous est d'un faible secours pour établir de quel côté sont venus les emprunts, étant donné que les deux cultes se sont constamment préoccupés d'accommoder à leurs vues, à leurs tendances, à leurs méthodes, les matériaux dont ils ont fait usage en commun.

Comparons la parabole de la Samaritaine avec le récit des Souttas. Dans l'Évangile johannique, les hésitations de la femme qui craint de souiller un juif en lui donnant

à boire, amènent Jésus à la convertir par une série de raisonnements qui conduisent à cette belle répudiation des préjugés de secte et de caste : « Femme, crois-moi, » l'heure est venue où ce ne sera ni sur cette montagne » ni à Jérusalem que vous adorerez le Père, mais où les » adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Dans les Souttas, il semble que nous ayons deux récits juxtaposés : 1° Ananda, quand la femme lui fait part de ses scrupules, répond : « Ce que je demande, c'est de l'eau, » non de la caste. » 2° La femme s'éprend d'Ananda; ce qui donne au Bouddha, venu à la rescousse de son disciple, l'occasion de la convertir, en lui démontrant la vanité des amours et des plaisirs terrestres.

De même, la parabole du Fils prodigue reçoit, dans les deux religions, une conclusion différente. Dans le bouddhisme, elle tend simplement à montrer l'utilité des épreuves et des souffrances pour réformer le caractère. Il y manque le sacrifice du veau gras, avec la conclusion qu'il y a dans le ciel « plus de joie pour un pécheur qui » se convertit que pour quatre-vingt-dix-neuf justes ». Cette doctrine, en effet, n'aurait pu trouver place dans le bouddhisme.

On avait cru rencontrer la trace d'une interpolation chrétienne dans le passage d'un soutta, traduit du chinois par M. Beal, où Gautama, sur le chemin de Bénarès, proclame son intention d'ouvrir aux hommes « la porte de » l'immortalité ». Cette dernière expression, et surtout l'idée qu'elle renferme, sont incontestablement chrétiennes (1).

---

(1) Dans la seconde Épitre à Timothée (I, 10), Jésus est appelé « celui qui a détruit la mort et mis en lumière la vie et l'immortalité par l'Évangile ».

M. Rhys Davids a montré que cette interprétation reposait sur une erreur du traducteur chinois, qui a laissé au mot *amata* (amrita, « ambroisie ») son ancien sens mythique de liqueur d'immortalité, alors que dans le bouddhisme, l'amrita est devenu, au contraire, un synonyme du Nirvâna. Le breuvage qui rend les dieux immortels symbolise ici les préceptes qui assurent le Nirvâna aux sages (1).

En sens inverse, M. Seydell a pensé découvrir dans les Évangiles certains passages qui dénoteraient une inspiration bouddhique (2). Parmi les principaux cas qu'il invoque, figure le récit où Jésus, avant de commencer sa prédication, se retire au désert, comme le Bouddha, pour y jeûner pendant quarante jours (*Mathieu*, IV, 2), ce qui est en contradiction avec le discrédit que le même Évangile jette sur les pratiques du jeûne (*Math.*, IX, 14); ensuite l'allusion à l'idée de la préexistence, dans *Jean* (IX, 2), où les pharisiens disent de l'aveugle-né : « Qui » a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né » aveugle (3)? »

A quoi l'on peut répondre que le jeûne était depuis longtemps en usage chez les Juifs, où nous voyons Moïse jeûner sur la montagne pendant quarante jours et quarante nuits, lorsqu'il conclut l'alliance avec l'Éternel (*Exode*, XXXIV, 28), et, quant à la transmigration des âmes déterminée par le péché, cette doctrine, qui fut celle d'Origène et qui avait été déjà esquissée par Platon, comptait assez d'adeptes parmi les écoles d'Alexandrie

---

(1) Rhys Davids, *Buddhism*. Londres, 1880, p. 43, et aussi *Hibbert Lectures on Indian Buddhism*. Londres, 1891, p. 137.

(2) *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*. Leipzig, 1882.

(3) Voir aussi même Évangile, VIII, 14-15.

pour que l'auteur du quatrième Évangile ait pu la mettre dans la bouche d'un pharisien.

Notre perplexité ne fait que croître, si nous tentons de résoudre le problème en nous appuyant sur l'âge relatif des documents où se constatent ces analogies. En effet, on est d'accord, à quelques années près, sur l'époque où furent rédigés les Évangiles dans leur forme actuelle. Rien de pareil dans le bouddhisme dont la littérature canonique s'échelonne sur de nombreux siècles. Sans doute les Écritures pâlies datent d'une époque antérieure à notre ère. Mais elles ne renferment que quelques fragments sur la vie du Bouddha, et de ces fragments sont absents la plupart des détails qui concernent les parties de sa carrière antérieures à l'obtention de la Bodhi, c'est-à-dire précisément les traits qui se rapprochent le plus des récits évangéliques, canoniques ou apocryphes (1). D'ailleurs, même pour les incidents et les textes de la prédication, sauf là où une date certaine nous est fournie par des inscriptions comme celles d'Açoka ou par des illustrations comme celles de Bharhout (2), rien ne nous

(1) La plus ancienne biographie pâlie du Bouddha figure dans le Commentaire des Djâtakas qui, suivant M. Rhys Davids, a été écrit à Ceylan vers le milieu du Ve siècle de notre ère. (*Buddhism*, p. 13.) Il existe toutefois, sur les incidents qui marquèrent la fin de la carrière du Bouddha, un ouvrage pâli que M. Rhys Davids estime antérieur au IIIe siècle avant Jésus-Christ : c'est le Mahâparinibbâna Soutta ou le livre de la Grande Extinction, qui figure dans le Tri-pitaka.

(2) Presque toutes les représentations figurées de Bharhout et de Sanchi se rapportent à des épisodes mentionnés dans les Écritures bouddhiques, notamment dans les Djâtakas. — Leur identification, déjà esquissée par M. Fausböll, fait l'objet du beau mémoire que M. Grünwedel vient de publier sous le titre de *Buddhistische Studien*, dans les VERÖFFENTLICHUNGEN AUS DEM KÖNIGLICHEN MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE. Berlin, 1897.

garantit contre des interpolations d'autant plus probables que les bouddhistes du Sud, tout en manifestant une extrême révérence pour la parole du Maître, n'ont guère attaché de valeur magique aux mots, aux formules ni aux rythmes.

Les plus anciennes biographies du Bouddha qui embrassent, soit l'ensemble, soit la première partie de sa carrière, appartiennent au bouddhisme du Nord. Ici nous pouvons faire un pas de plus dans la détermination des dates, grâce aux traductions thibétaines et chinoises dont l'âge est connu. M. Foucaux a pu ainsi établir que le Lalita Vistara existait déjà au VIe siècle de notre ère dans sa teneur actuelle, et M. Beal a traduit ou résumé des versions chinoises de la vie du Bouddha qui remontent jusqu'au IIe et même au Ier siècle après J.-C. (1). Ces textes tendent, par leur contenu, à justifier la conjecture de M. Foucaux que des biographies du Bouddha, fort voisines du Lalita Vistara, circulaient dans l'Inde au Ier siècle de notre ère, c'est-à-dire vers l'époque où les récits évangéliques se formaient en Occident.

Ceci conduirait à admettre la priorité des sources bouddhiques. Mais, d'un autre côté, on peut établir que les traditions relatives à la vie du Bouddha ont toujours

---

(1) Dans ces versions manquent quelques épisodes du Lalita Vistara, tels que la leçon d'écriture du Bouddha, c'est-à-dire précisément un des incidents qui figurent également dans l'Évangile de l'Enfance. En revanche, le texte le plus ancien, dont M. Beal nous donne simplement le résumé, mentionne parmi les merveilles qui signalèrent la naissance du Maître, l'apparition d'une brillante étoile qui se tenait dans le ciel au-dessus de la tête de l'enfant, particularité qui fait défaut dans le Lalita Vistara. Voy. S. Beal, *The Fo-Sho-Hing-Tsan-King*, t. XIX des *Sacred Books of the East*. Oxford, 1883.

été en s'enrichissant. Ainsi, pour ce qui concerne un des épisodes qui offrent le plus d'analogie dans la carrière des deux fondateurs, — la tentation par le prince des Démons, — M. Oldenberg rappelle que, non seulement cette légende est absente du Mahâvagga, où se trouvent les plus anciens renseignements biographiques sur le Bouddha, mais encore que, dans le Lalita Vistara, elle fait double emploi avec la conversation où Brahma décide le Maître, toujours hésitant, à entreprendre la prédication de la Loi (1). Cet argument, toutefois, perd beaucoup de son importance au point de vue qui nous occupe, par le fait que, dans une subdivision du Tri-pitaka — le Mahâparinibbâna Soutta, — le Bouddha mentionne déjà sa tentation par le Malin sous l'arbre de la connaissance (2).

D'autre part, la tentation du Sauveur par un adversaire démoniaque est une conclusion si naturelle, qu'elle a pu très bien se présenter simultanément aux compilateurs des deux traditions. C'est la vieille lutte dramatique d'Indra ou d'Agni contre les Dévas, d'Ormuzd et de Zoroastre contre Ahriman, de Merodach contre Tiamat, qu'on retrouve au fond de toutes les religions où les meilleures aspirations de l'humanité se concentrent dans la personne d'un dieu ou d'un personnage divin aux prises avec les forces et les ruses du Mal personnifié.

Quoi qu'il en soit, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, nous ferons bien de suspendre notre jugement, en attendant un supplément d'informations, qui, peut-

(1) Oldenberg, *Le Bouddha*, pp. 121 et 122, note.

(2) Rhys Davids. *Buddhist Suttas* (t. XI des *Sacred Books of the East*), pp. 52-53. — Il faut également remarquer qu'ici la narration contraste par sa simplicité et sa sobriété avec les amplifications des versions postérieures.

être, ne viendra jamais. D'ailleurs, quelques découvertes que nous réserve encore l'histoire des deux cultes, nous pouvons dès maintenant être à peu près certains qu'on ne trouvera pas trace d'un emprunt portant sur un point essentiel de leur doctrine, de leur morale ou même de leur légende respectives. Telle est du moins l'opinion de tous ceux qui les ont étudiés de près; et, ainsi circonscrit, le problème religieux se ramène à de simples questions de folklore, comme celles que soulève la migration des fables.

Il y a, cependant, une conclusion générale qui se dégage de ces rapprochements : c'est une affirmation nouvelle de l'unité de l'esprit humain. Chaque fois que l'homme, au même degré de culture, se retrouve dans les mêmes circonstances, il tend à penser, à croire, à sentir, à agir de la même façon. Cette corrélation entre le milieu et la conscience est à peu près absolue dans les étapes inférieures de la civilisation. A mesure qu'on s'élève sur l'échelle, il convient de faire une part de plus en plus grande aux variations introduites non seulement par les facteurs ethniques, mais encore par le développement du caractère individuel et de la liberté morale. Toutefois, même alors, les pensées, comme les faits, ont une certaine logique à laquelle l'esprit humain ne peut se soustraire, parce qu'elle repose sur la nature commune de l'humanité, et c'est pourquoi le Bouddha, vu sous un certain angle, diffère si peu du Christ; c'est pourquoi la congrégation bouddhique offre tant de ressemblances avec l'église, le temple, la synagogue, la loge, dès qu'au lieu d'y insister sur les divergences de dogmes, les hommes s'y proposent avant tout, comme but, de faire régner dans le monde un peu plus de vérité, de justice et de réelle fraternité.

CONCLUSION.

A envisager ces pages dans leur ensemble, on estimera peut-être que la part de la Grèce dans la civilisation de l'Inde a été peu considérable. Nous venons de voir que, des deux côtés, l'évolution philosophique et religieuse s'est poursuivie dans des voies entièrement isolées, bien que quelquefois parallèles. Nous avons constaté également que, si l'Inde a emprunté aux Grecs les perfectionnements de son astronomie et de sa médecine, elle n'a pas attendu l'intervention de l'hellénisme pour se donner une poésie, une épopée, une grammaire, une écriture, un théâtre, des mathématiques et des beaux-arts. Tout au plus avons-nous dû reconnaître, dans certaines de ces branches, — notamment en ce qui concerne les arts plastiques et peut-être le drame, — que le contact de la culture classique a agi comme un ferment pour vivifier les qualités natives de l'esprit indien, sans lui enlever son originalité ni sa souplesse. Mais c'est déjà beaucoup, et il serait hautement désirable que notre civilisation pût se vanter d'autant, quand il lui sera demandé compte de ce qu'elle a fait pour l'Inde contemporaine.

Je ne vois aucune raison de rien modifier aux conclusions que je formulais, il y a quelque vingt ans, sur les résultats moraux de la souveraineté britannique dans

l'Inde (1). Mais je dois constater avec regret que, depuis cette époque, la tendance à étouffer le développement original de la culture indigène a été plutôt en s'aggravant. L'Inde doit aux Anglais le maintien de la paix intérieure et de l'ordre public, l'organisation d'une justice intègre, l'extension des voies ferrées, de grands travaux d'utilité publique, la diffusion des sciences européennes et l'introduction de nouvelles industries. Cependant, que demain leur domination s'effondre, on peut se demander ce que l'Inde garderait de ces avantages (2). Déjà aujourd'hui, parmi les fléaux traditionnels de l'Hindoustan, les famines périodiques n'ont pas plus disparu devant les chemins de fer, que la peste devant les progrès de l'hygiène, ou la misère devant la substitution d'une bureaucratie savante au gouvernement despotique des anciens souverains. J'ai rappelé plus haut comment, en matière d'art, l'Inde paraît aujourd'hui engagée dans une voie sans issue, et ce ne sont pas les monuments en faux classique ou en pseudo-gothique de

---

(1) *La mission de l'Angleterre dans l'Inde*, dans la REVUE DES DEUX MONDES du 1er août 1876.

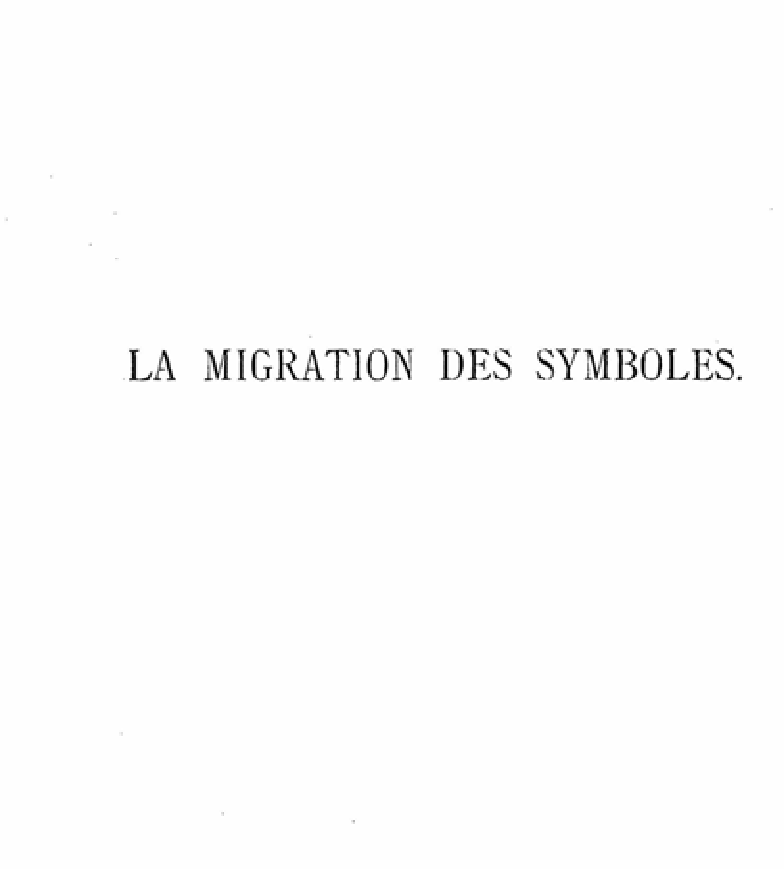
(2) Il est à remarquer que les institutions politiques et juridiques constituent précisément le seul domaine où l'Inde semble n'avoir conservé aucune trace de l'influence exercée soit par la domination plusieurs fois séculaire des dynasties indo-grecques, soit par le contact avec le monde gréco-romain. Aussi n'ai-je pu faire figurer le Droit parmi les subdivisions de la présente étude. Il y a certainement des analogies entre les coutumes de l'Inde et celles des peuples européens, en ce qui concerne l'organisation de la commune, de la propriété, de la famille, du mariage, du droit pénal, etc.; mais s'il est une vérité mise en lumière par la science des institutions comparées, c'est que ces ressemblances, là où elles ne sont pas le résultat de conditions identiques, remontent à la période de l'unité aryenne.

Calcutta et de Bombay qui nous consoleront de la profonde décadence où sont tombés ses arts locaux. Sans doute, l'idolâtrie est en baisse, les barrières de caste tendent à disparaître, et ce ne serait pas un mal si, dans cet affaiblissement des vieilles croyances et des vieilles coutumes, on voyait poindre les germes d'une régénération prochaine. Malheureusement, à part les efforts isolés de quelques associations trop peu nombreuses, telles que les Brahma Samâdjes et les Arya Samâdjes, qui représentent d'une façon indirecte les effets les plus heureux de l'influence européenne sur le terrain religieux et moral, il faut constater que la disparition des freins traditionnels a surtout servi jusqu'ici à propager dans l'élément indigène les mauvais côtés de notre civilisation.

Et pourtant les Anglo-Saxons, avec leur prédilection pour toutes les initiatives privées, leur esprit d'observation scientifique et de tolérance religieuse, leurs habitudes de dignité personnelle et d'intégrité administrative, sont merveilleusement préparés pour reprendre l'œuvre initiatrice des Grecs dans l'Inde, non pas en lui restituant une indépendance dont elle n'aurait que faire ou même en lui octroyant — *Dii omen avertant!* — les bienfaits du régime parlementaire, mais en l'aidant simplement à développer, dans les voies propres à son génie particulier, les traditions intellectuelles et esthétiques d'un long et glorieux passé.

TABLE DES MATIÈRES.

LA MIGRATION DES SYMBOLES.



Apollon et la croix gammée.

Décoration d'un vase antique au *Kunsthistorisches Museum* de Vienne (d'après une photographie).

LA MIGRATION DES SYMBOLES

PAR

LE COMTE GOBLET D'ALVIELLA,
Professeur d'histoire des Religions à l'Université de Bruxelles,
Membre de l'Académie royale de Belgique,
Président de la Société d'archéologie de Bruxelles.



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

—

1891

PRÉFACE.

Peu de mots ont reçu autant d'extension que le mot symbole. Originairement, ce nom était donné, chez les Grecs (1), aux deux moitiés de la tablette qu'on se partageait en contractant un lien d'hospitalité — à l'instar de ces contrats synallagmatiques qui se détachent d'un registre à talon, suivant un pointillé conventionnel. — L'expression s'appliqua graduellement aux coquilles gravées par lesquelles se faisaient reconnaître les initiés des mystères, voire aux formules plus ou moins ésotériques et aux rites sacramentels qui étaient comme le lien visible de leur communion.

(1) Σύμβολα, de σύν et de βάλλειν, jeter ensemble.

En même temps, on l'étendit d'une part aux oracles, aux présages, à tout phénomène extraordinaire qui pouvait passer pour un avertissement des dieux, d'autre part aux mots de passe militaires, aux insignes corporatifs, aux jetons de présence, aux gages de toute nature, depuis la bague nuptiale jusqu'à l'anneau déposé avant le banquet pour assurer le payement de la cotisation. — C'est ainsi qu'il en vint graduellement à signifier tout ce qui représentait quelque chose ou quelqu'un par convention ou par analogie.

On pourrait définir le symbole : une représentation qui ne vise pas à être une reproduction. La reproduction suppose que l'image est identique ou du moins semblable à l'original ; le symbolisme exige seulement qu'elle ait certains caractères en commun avec l'objet représenté, de façon que, par sa seule présence, elle puisse évoquer l'idée de ce dernier ; comme c'est le cas pour une arme de jet et la foudre, une faucille et la moisson, une bague et le mariage, une balance et la notion de justice, une génuflexion et le sentiment de soumission, etc.

Par le symbolisme, les objets les plus simples, les plus vulgaires se transfigurent, s'idéalisent, acquièrent une valeur nouvelle et, pour ainsi dire, illimitée. Dans les mystères d'Éleusis, lors de l'initiation au degré supérieur, rapporte l'auteur des *Philosophoumena*, « on exhibait comme » le grand, l'admirable, le plus parfait objet de » contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence (1) ». Le lambeau d'étoffe que, dans les circonstances ordinaires, nous rejeterions comme un haillon, résume, au bout d'une hampe, toutes les aspirations contenues dans l'idée de patrie, et il suffit de deux lignes qui se croisent, pour rappeler à des millions de chrétiens la rédemption du monde par l'immolation volontaire d'un Dieu.

Nous vivons au milieu de représentations symboliques, depuis les cérémonies qui fêtent la naissance jusqu'aux emblèmes funéraires qui ornent la tombe, depuis les poignées de main que nous distribuons le matin jusqu'aux applaudissements dont nous gratifions l'acteur ou le

(1) *Philosophoumena*, V, 1, édit. Cruyce. Paris, 1860, p. 171.

conférencier du soir, depuis les images qui figurent sur le cachet de nos lettres jusqu'aux billets de banque qui reposent dans notre portefeuille. Les arts ne font que du symbolisme, alors même qu'ils prétendent s'en tenir à l'imitation servile de la réalité. Nous écrivons, comme nous parlons, en symboles, et c'est encore en symboles que nous pensons, s'il faut croire les écoles philosophiques qui affirment notre impuissance à saisir les choses en elles-mêmes. La philosophie de l'évolution va jusqu'à proclamer, par l'organe de son fondateur, que la notion de force à laquelle elle ramène tous les phénomènes, est simplement le symbole d'une réalité inconnue et inconnaissable. Herbert Spencer ajoute même, dans les termes les plus explicites, qu'il nous sera toujours loisible de nous figurer cette réalité par des symboles concrets, sous la seule réserve de ne pas tenir ces images pour semblables à ce qu'elles remplacent (1).

En ce sens, on peut appliquer au symbole ce que M. le professeur Sabatier a écrit à propos

(1) *Premiers principes*, traduction Cazelles, Paris, 1871, § 31.

du mythe : « Créer un mythe, c'est-à-dire entrevoir derrière la réalité sensible une réalité supérieure, est le signe le plus manifeste de la grandeur de l'âme humaine et la preuve de sa faculté de croissance et de développement infinis (1). » Sans doute, les symboles qui ont attiré au plus haut point la vénération des foules ont été les signes représentatifs de dieux souvent absurdes et grossiers; mais qu'ont jamais été les dieux mêmes, sinon les symboles plus ou moins imparfaits de l'Être, supérieur à toute définition, que la conscience humaine a de plus en plus clairement pressenti au travers et au-dessus des dieux ?

C'est le sentiment, et surtout le sentiment religieux, qui recourt largement au symbolisme pour se mettre en communication plus intime avec l'être ou l'abstraction dont il désire se rapprocher. A cet effet, on voit partout les hommes tantôt choisir des objets naturels ou artificiels qui leur rappellent le grand Absent, tantôt imiter eux-mêmes, d'une façon systématique, les faits et

(1) A. SABATIER. *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit.* Paris, 1879, p. 9.

gestes qu'ils lui prêtent — ce qui est une manière de participer à sa vie, — tantôt enfin objectiver par des procédés aussi variés que significatifs toutes les nuances des sentiments qu'il leur inspire, depuis l'humilité la plus profonde jusqu'à l'amour le plus ardent. De là l'extrême diversité des symboles, qui peuvent se diviser en deux classes, suivant qu'ils consistent en actes ou rites et en objets ou emblèmes. Nous nous occuperons exclusivement ici de cette seconde catégorie, ou plutôt des représentations figurées qu'elle inspire et que les générations passées nous ont transmises comme autant de vestiges matériels de leurs croyances. Même ainsi restreint, le champ des recherches est encore assez vaste pour qu'on ait à craindre de s'y égarer.

Les études de symbolique comparée sont tombées, pendant la dernière partie de ce siècle, dans un discrédit qu'expliquent suffisamment leurs vicissitudes antérieures. Aux synthèses non moins prématurées que brillantes — bâties avec des matériaux insuffisants et défectueux par l'école rationaliste, dont Dupuis a été ici le plus illustre représentant — succéda, il y a une cin-

quantaine d'années, le système, plus philosophique qu'historique, de Creuzer et de ses disciples, qui se faisaient forts de retrouver, dans toutes les pratiques religieuses de l'antiquité, le reflet déguisé ou défiguré d'une profonde sagesse primitive. Toutes ces théories, après avoir successivement captivé l'opinion, se sont lentement désagrégées sous les démentis multiples que leur infligèrent les découvertes de l'archéologie, de l'ethnographie, de la linguistique, de l'histoire, et, comme il arrive souvent, la réaction qui s'ensuivit fut en proportion du premier engouement.

Même les tentatives plus récentes de MM. Lajard et Émile Burnouf, bien que serrant les faits de plus près, n'étaient pas de nature à nous faire remonter le courant. Il semblait que l'archéologie comparée dût définitivement proscrire l'imagination au profit de la critique, et, aujourd'hui encore, certains savants ne cherchent rien moins qu'à bannir l'hypothèse dans les recherches relatives à l'origine ainsi qu'à la signification des symboles, — comme si l'hypothèse n'était pas, dans tous les ordres d'études, un facteur nécessaire du progrès scientifique, sous cette seule

réserve de n'être pas donnée comme un fait acquis.

Et cependant, pour qui voudrait reprendre ce genre de recherches, la situation a bien changé depuis trente-cinq ans. Les documents qui permettent de comparer, dans toutes les conditions d'authenticité désirables, les représentations figurées des différents peuples, se sont accumulés dans une telle proportion, que désormais le principal obstacle gît dans leur multiplicité et dans leur dissémination. Il n'y a pas tant d'années que les mémoires des académies fondées dans les principales capitales de l'Europe et les annales naissantes de quelques institutions archéologiques constituaient, avec certaines grandes publications relatives aux monuments de l'antiquité classique et à ceux de l'Égypte, le seul fonds auquel pût s'adresser l'historien du symbolisme. Aujourd'hui nous avons partout sous la main, dans des publications qu'on pourra compléter, mais non dépasser en importance et en exactitude, le résultat des fouilles poursuivies simultanément en Chaldée, en Assyrie, en Perse, en Asie mineure, en Phénicie, en Afrique, sans oublier la repro-

duction des monuments découverts ou étudiés à nouveau en Grèce, en Italie, dans l'Inde, dans l'extrême Orient et jusque dans les deux Amériques. Les revues archéologiques et les recueils spéciaux, qui ont rendu tant de services à l'étude de l'art antique, se sont multipliés jusque dans les plus petits États d'Europe. Il n'est pas une branche de l'archéologie, depuis la sigillographie jusqu'à la numismatique, qui n'ait ses organes et ses sociétés particulières. Grâce surtout à la générosité des gouvernements, non seulement les musées se sont enrichis en proportion des découvertes, mais encore les collections les plus importantes font l'objet de catalogues raisonnés, qui permettent d'utiliser les matériaux à distance. Enfin des travaux d'ensemble, conçus aux points de vue les plus variés, viennent centraliser tous ces documents, en rendant ainsi la tâche plus aisée à ceux qui veulent reconstituer les traces et éclaircir le sens des principaux symboles.

D'autre part, le déchiffrement des inscriptions, le classement et l'interprétation des documents écrits, les progrès généraux de l'histoire et particulièrement de l'histoire religieuse, en nous éclai-

rant sur les croyances des peuples, nous permettent de mieux établir le rapport de leurs symboles avec leurs mythes et avec leurs cérémonies, alors qu'une connaissance plus exacte du milieu social et géographique où ces symboles ont pris naissance nous aide à retrouver les origines de l'image qui a fourni un corps à l'idée.

Dès lors, il n'y a plus de motifs pour qu'on n'arrive pas, dans l'étude des symboles, à des résultats aussi positifs que dans l'étude des mythes. L'examen comparé des mythes est entré depuis longtemps dans une phase scientifique, soit qu'avec M. Max Muller et l'école linguistique on se contente de rapprocher les traditions des nations parlant des langues apparentées, soit qu'avec M. Andrew Lang et la plupart des ethnographes on ne se fasse pas scrupule de comparer la mythologie de tous les peuples connus. Or, le mythe — qu'on peut définir : une dramatisation de phénomènes naturels ou d'événements abstraits — offre plus d'un trait commun avec le symbole. L'un et l'autre reposent sur le raisonnement par analogie, qui, dans un cas, crée un récit imaginé, dans l'autre une image matérielle.

Sans doute, il y a cette différence — un peu méconnue par ceux qui ont embrouillé la notion du symbolisme religieux en y englobant la mythologie — que, dans le symbole, on doit avoir conscience d'une distinction entre l'image et l'être ou l'objet ainsi représenté, tandis qu'un caractère essentiel du mythe est de supposer le récit conforme à la réalité. Mais il est facile de comprendre que tous les deux se forment fréquemment à l'aide des mêmes procédés et surtout se transmettent par les mêmes voies

En tout cas, il y a des religions dont on ne peut se rendre compte, si l'on ne s'efforce de suppléer à l'insuffisance des textes par l'étude des monuments figurés. Un symptôme significatif sous ce rapport, c'est, chez les savants, la tendance croissante à utiliser, dans l'étude des religions particulières, les textes pour contrôler les symboles et les symboles pour contrôler les textes, comme on peut en juger par les récents travaux de MM. Senart sur l'histoire du bouddhisme, Gaidoz et Bertrand, sur les symboles de l'ancienne Gaule, J. Ménant sur les pierres gravées de la Haute-Asie, Fr. Lenormant, Clermont-

Ganneau, Ledrain et Ph. Berger sur les représentations figurées des religions sémitiques. Ces travaux sont la meilleure démonstration des services que peut rendre à l'histoire des religions l'interprétation des symboles, sous condition d'y observer toute la rigueur des méthodes scientifiques.

Il ne s'agit pas seulement d'éviter les idées préconçues et les généralisations hâtives. Ce qu'il faut surtout, c'est provisoirement substituer l'analyse à la synthèse — l'histoire des symboles à l'histoire du symbolisme — en d'autres termes, prendre les principales figures symboliques une à une, pour en reconstituer l'histoire respective, d'abord au sein de chaque peuple, puis dans l'ensemble des pays où elles se rencontrent. Peut-être, après de multiples et patientes recherches de ce genre, arrivera-t-on, sinon à établir les lois du symbolisme, comme on l'a fait pour la grammaire comparée, du moins à réunir les matériaux d'une histoire générale de la symbolique, comme on l'a réalisé pour presque toutes les branches de nos connaissances.

Mon but est simplement de fournir une contribution à cette histoire en recherchant dans quelles limites certaines représentations symboliques se sont transmises de peuple à peuple et dans quelle mesure elles ont pu modifier, au cours de leurs migrations, leur signification et leur forme. Toutefois, je me suis particulièrement attaché ici aux figures qui, par l'importance et la complexité même de leur rôle, m'ont semblé le plus capables de jeter du jour sur les conditions générales des transmissions symboliques, — telles que la croix gammée ou tétrascèle et le triscèle, — l'arbre paradisiaque ou plutôt le type spécial qu'il a revêtu chez les Assyriens, — le cône sacré des Sémites occidentaux, — le globe ailé de l'Égypte, — le caducée des Phéniciens et le triçûla des bouddhistes. — Ce choix me permettra, en outre, de faire ressortir un des côtés les plus curieux et peut-être les moins explorés de la symbolique comparée. Je veux parler de l'attraction que les symboles équivalents exercent les uns sur les autres ou plutôt de la tendance qu'ils montrent à se rapprocher et à se fondre dans des types intermédiaires.

La plupart des commentaires que j'ai réunis dans les chapitres suivants ont déjà paru, durant les trois dernières années, dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique,* dans la *Revue des Deux-Mondes* ou dans la *Revue de l'Histoire des Religions*. En les refondant dans un travail d'ensemble, j'ai tenu largement compte des observations que cette première publication m'a attirées de la part de critiques bienveillants, ainsi que des modifications apportées à mes propres vues par des recherches subséquentes. J'y ai aussi ajouté un certain nombre de figures propres à faire mieux ressortir les cas de filiation et de fusion symboliques dont je me suis efforcé de constater l'existence et de donner la théorie.

LA MIGRATION DES SYMBOLES.

CHAPITRE PREMIER.

DES SYMBOLES COMMUNS A DIFFÉRENTES RACES.

Identité de certaines images dans le symbolisme respectif des peuples les plus divers. — Des rencontres spontanées dans les combinaisons du génie symbolique. — La croix en dehors du christianisme. — Croix potencées. — Le combat de l'aigle et du serpent. — Facilité avec laquelle se transmettent les symboles. — Causes principales de leur propagation. — La complexité et la bizarrerie de l'image commune est une présomption en faveur de son unité d'origine. — Le triscèle à trois jambes. — L'aigle à deux têtes. — La « main » de la Providence. — Indications fournies par l'identité de signification et d'emploi. — La fleur de lotus.

Il semblerait que la variété des symboles dût être sans limites, comme les combinaisons de l'imagination humaine. Cependant il n'est pas rare de retrouver les mêmes figures symboliques chez les peuples les plus éloignés. Ces rencontres ne peuvent guère s'expliquer par le hasard, comme des coïncidences de caléidoscope. Hormis le cas des symboles trouvés chez des peuples qui appar-

tiennent à la même race et qui, par suite, ont pu emporter de leur berceau commun certains éléments de leur symbolique respective, il n'y a que deux solutions possibles : ou bien ces images analogues ont été conçues isolément, en vertu d'une loi de l'esprit humain, ou bien elles ont passé d'un pays à l'autre par voie d'emprunt.

Il existe un symbolisme tellement naturel, qu'à l'instar de certains engins propres aux âges de la pierre, il n'appartient pas à telle région ou à telle race déterminée, mais qu'il constitue un trait caractéristique de l'humanité dans une certaine phase de son développement.

Dans cette catégorie rentrent, par exemple, les représentations du soleil par un disque ou par un visage rayonnant, de la lune par un croissant, de l'air par des oiseaux, de l'eau par des poissons ou encore par une ligne brisée, etc.

Peut-être faut-il y ajouter certaines analogies plus compliquées, comme celles qui mènent à symboliser par la destinée de l'arbre les différentes phases de la vie humaine ; par des emblèmes phalliques les forces génératrices de la nature ; par le triangle équilatéral les triades divines et, en général, toute combinaison triple dont les membres sont égaux ; enfin, par une croix, les quatre principales directions de l'espace.

Que de théories n'a-t-on pas échafaudées sur

la présence de la croix équilatérale, comme objet de vénération, chez presque tous les peuples de l'ancien et du nouveau monde ! Des écrivains catholiques ont protesté à juste titre, dans ces dernières années, contre la prétention d'attribuer une origine païenne à la croix des chrétiens, parce que des cultes antérieurs auraient compté des signes cruciformes dans leur symbolique. Mais il est juste d'opposer la même fin de non-recevoir aux tentatives faites pour chercher des infiltrations chrétiennes dans certains cultes étrangers, sous prétexte qu'ils possédaient le signe de la rédemption.

Quand les Espagnols s'emparèrent de l'Amérique centrale, ils trouvèrent dans les temples indigènes des vraies croix qui passaient pour le symbole tantôt d'une divinité à la fois terrible et bienfaisante, Tlaloc, tantôt d'un héros civilisateur, blanc et barbu, Quetzacoalt, que la tradition faisait venir de l'est. Ils en conclurent que la croix avait été importée chez les Toltèques par des missions chrétiennes dont la trace s'était perdue, et, comme il faut toujours que la légende se fixe sur un nom, ils en firent honneur à saint Thomas, l'apôtre légendaire de toutes les Indes. Bien que cette thèse ait encore trouvé des défenseurs dans les récents congrès des Américanistes, on peut la regarder comme irrémissiblement con-

damnée. Il est désormais hors de conteste que la croix de l'Amérique précolombienne est une rose des vents, qu'elle représente les quatre directions d'où vient la pluie, ou plutôt des quatre vents cardinaux qui l'amènent, et qu'elle est ainsi devenue le symbole du dieu dispensateur des eaux célestes, Tlaloc, et, par extension, du personnage mythique connu sous le nom de Quetzacoalt (1).

C'est par un raisonnement analogue que les Assyriens en sont venus également à représenter par une croix équilatérale leur dieu du ciel, Anou. L'idéogramme de ce dieu est formé de quatre caractères cunéiformes, qui rayonnent à angle droit autour du cercle ou losange figurant le soleil dans les signes cunéiformes. Le ciel n'est-il pas, en effet, l'espace dans lequel rayonne la lumière?

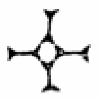


FIG. 1. Idéogramme d'Anou.
(RAWLINSON. *Western Asia Inscriptions*, t. II, tab. 48, obv. 30.)

(1) ALBERT RÉVILLE. *Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*. Paris, 1885. — Il semble que, dans l'Amérique du Sud, la croix a été également une rose des vents. Un voyageur belge, M. E. Peterken, rapporte qu'il vit dans la République Argentine un monolithe en forme de croix latine, nommé par les indigènes le Père des quatre vents. (*Congrès des Américanistes* de 1877. Paris et Luxembourg, 1888, t. I, p. 57.)

Il convient de remarquer que, chez les Assyriens eux-mêmes, la croix équilatérale, en tant que figurant les directions principales dans lesquelles rayonne le soleil, est devenue aussi le symbole de cet astre et par suite, ici encore, du dieu qui le régit. Il en a été de même chez les Chaldéens, les Hindous, les Grecs, les Perses, peut-être les Gaulois et les anciens civilisateurs de l'Amérique septentrionale.

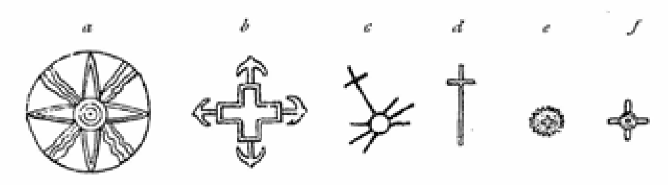


FIG. 2. Croix solaires (1).

En Chine, la croix équilatérale inscrite dans un carré ⊞ représente la terre ; — ce qui peut tou-

(1) *a*. Dans un disque, sur des bas-reliefs assyriens. J. MÉNANT, *Pierres gravées de la Haute-Asie*, Paris, 1886, t. II, p. 71. — *b*. Alternant avec le disque radié, sur d'anciennes monnaies de l'Inde. A. CUNNINGHAM, *The Bhilsa Topes*, pl. XXXI, fig. 8 et 9. — *c*. Surmontant le disque solaire, sur une fusaïole de Troie. SCHLIEMANN, *Ilios, ville et pays des Troyens*, Paris, 1885, nº 1954. — *d* Sceptre dans la main d'Apollon, sur une monnaie de Gallien. VICT. DURUY, *Histoire des Romains*, Paris, 1885, t. VIII, p. 42. — *e*. Dans une scène mithriaque, sur une pierre gravée. LAJARD, *Introduction à l'étude du culte de Mithra, Atlas*, pl. CII, fig. 7. — *f*. Au-dessus d'un lion, sur une monnaie gauloise. ED. FLOUEST, *Deux stèles de laraire*. Paris, 1885, pl. XVII. — Pour la croix solaire américaine, voyez plus loin, fig. 26, p. 77, la gravure d'un coquillage trouvé dans les *mounds* du Missisipi.

jours se rattacher au même raisonnement — et, suivant M. Samuel Beal, on y trouve même le dicton que « Dieu a façonné la terre en forme » de croix (1) ».

L'écriture égyptienne utilise parmi ses signes la croix grecque et même la croix latine. A ce propos, nous trouvons, dans un récent article de M. l'abbé Ansault, un exemple absolument caractéristique de la facilité avec laquelle on peut s'égarer dans l'identification des symboles, quand on se contente d'une ressemblance superficielle. Sur la fameuse pierre de Damiette, les mots grecs de Πτολεμαῖος Σωτήρ, Ptolémée Sauveur, sont rendus par les caractères démotiques qui forment l'équivalent de Πτολεμαῖος suivis du signe +, d'où l'auteur conclut que, le terme de Sauveur étant rendu par une croix, ce signe était, chez les Égyptiens, une allusion à la venue future du Rédempteur (2). Malheureusement pour cette ingénieuse interprétation, M. de Harlez, qui s'est donné la peine de réfuter le travail de M. Ansault, lui a fait observer qu'en démotique le signe + est la simplification d'un hiéroglyphe représentant un marteau ou un perçoir, et généralement employé pour exprimer l'idée de broyer, venger, — par extension « broyeur, vengeur », qualificatif assez

(1) *Indian Antiquary*, 1880, pp. 67 et suivantes.

(2) *Le culte de la croix avant Jésus-Christ* dans le *Correspondant* du 25 octobre 1889.

fréquent d'Horus et de quelques autres dieux (1).



Fig. 3. Hiéroglyphe du marteau.
(E. Coemans. *Manuel de langue égyptienne*, p. 47, § XVIII.)

Même devant une analogie de sens s'ajoutant à une ressemblance de formes, il convient encore d'y regarder à deux fois avant d'identifier des symboles. La croix potencée ⊤ se rencontre, presque avec la même signification symbolique, en Palestine, en Gaule et en Germanie, dans les catacombes chrétiennes et chez les anciens habitants de l'Amérique centrale. Parmi les Phéniciens et leurs congénères, c'était le caractère connu sous le nom de *tau*, et Ézéchiel, dans un passage souvent cité (2), nous apprend qu'il était réputé un signe de vie et de salut. Chez les Celtes et les Germains, c'était la représentation du maillet céleste à deux têtes, qui passait pour un instrument de vie et de fécondité. Parmi les premiers chrétiens, c'était une forme qu'on donnait quelquefois à la croix du Christ, elle-même assimilée à l'arbre de vie (3). Dans l'Amérique centrale, où,

(1) *Le culte de la croix avant le christianisme*, dans la *Science catholique* du 15 février 1890, p. 163.

(2) Ezéch., IX, 4.

(3) A. de Gubernatis. *Mythologie des plantes*. Paris, 1878, t. I, p. 6.

suivant M. Albert Réville, la croix était surnommée l'arbre de fécondité (1), elle prenait parfois aussi la forme du *tau*.

En conclurons-nous que toutes ces croix potencées ont même origine et même portée? Ce serait aller un peu vite. La signification symbolique du *tau* s'explique par sa ressemblance avec la *clef de vie* ou croix ansée de l'Égypte, si répandue dans toute l'Asie antérieure. Le double marteau de Thor et de Tarann est un symbole de la foudre, et à ce titre il ne pouvait manquer de figurer les forces vivifiantes de l'orage suivant la tradition commune des peuples indo-européens (2). De même, si, dans l'Amérique précolombienne, la croix est devenue un emblème de fertilité, c'est, comme nous l'avons vu, parce qu'elle représente le dieu de la pluie. Quant aux premiers chrétiens, s'ils ont fait de la croix un symbole de vie, c'est surtout au sens spirituel, et, s'ils lui ont parfois donné la forme du *patibulum,* c'est que tel était chez les Romains l'instrument employé dans le supplice de la crucifixion.

(1) *Religions du Mexique, etc.*, p. 91.

(2) A. KUHN. *Herabkunft der Feuers*. Berlin, 1889 — Une tradition germanique, rapportée par M. Karl Blind, montre à quel point les vieilles croyances païennes se sont mélangées, dans l'imagination populaire, avec les dogmes du christianisme. La Vierge Marie, pour expliquer le mystère de sa conception, dit que « le Forgeron de là-haut » a jeté le marteau dans son sein. (*Antiquary*, 1884, p. 200.)

La mythologie des peuples primitifs représente fréquemment la lutte du ciel ou du soleil contre le nuage sous les traits d'un combat entre un aigle et un serpent. Ce thème s'est plus d'une fois traduit dans l'art antique (1). Déjà au temps d'Homère, il était devenu un symbole de victoire, car l'Iliade nous apprend que les Troyens faillirent renoncer à l'assaut des retranchements grecs, pour avoir vu un aigle, qui tenait un serpent entre les serres, s'enfuir blessé par son adversaire (2). Or, d'après la tradition des Aztecs, la fondation de Mexico aurait été déterminée par l'apparition d'un aigle qui, perché sur un agave et les ailes étendues vers le soleil levant, tenait un serpent entre les serres (3). Les premiers conquérants du Mexique virent là un symbole de grandeur future, et aujourd'hui encore cet emblème figure dans les armes de la capitale. Cependant il est peu probable que les Aztecs eussent lu Homère.

D'un autre côté, on ne peut contester la facilité avec laquelle se transmettent lès symboles. Produits courants de l'industrie, thèmes favoris des

(1) Notamment sur des monnaies de l'Élide (BARCLAY V. HEAD. *Historia numorum*, p. 353).

(2) *Iliade*, lib. XII, v. 200 et suivants.

(3) ALB. RÉVILLE. *Religions du Mexique, etc.*, p. 29

artistes, ils passent sans cesse d'un pays à l'autre avec les articles d'échange et les objets de parure, témoin les échantillons de la symbolique et de l'iconographie hindoues, chinoises, japonaises, qui pénètrent chez nous avec les potiches, les ivoires, les étoffes et, en général, avec toutes les curiosités de l'extrême Orient. Les centres de culture artistique ont toujours été des foyers d'exportation symbolique. N'a-t-on pas retrouvé, d'un côté, jusque dans les « trésors » de nos églises du moyen âge, de l'autre, jusque dans ceux des temples chinois et japonais, des chefs-d'œuvre de l'art sassanide qui reproduisent eux-mêmes des symboles du paganisme classique (1)?

Autrefois, soldats, marins, voyageurs de toute profession ne se mettaient pas en route sans emporter, sous une forme quelconque, leurs symboles et leurs dieux, dont ils répandaient ainsi la connaissance au loin, — quittes à rapporter ceux de l'étranger dans leurs bagages. — L'esclavage, si développé dans le monde antique, a dû également favoriser l'importation des symboles par l'entremise de ces innombrables captifs que la fortune de la guerre ou les hasards de la piraterie faisaient affluer des régions les plus lointaines,

(1) M. Louis Gonse signale dans le trésor du temple de Horiouji, à Nara, un vase sassanide décoré de chevaux ailés, qui rappellent le Pégase grec. *L'Art japonais*, p. 143.

sans qu'on pût leur enlever le souvenir de leurs dieux ni de leur culte. Enfin, les monnaies n'ont jamais manqué de propager à d'énormes distances les symboles des nations qui les émettaient : les pièces gauloises ne sont guère que des contrefaçons du monnayage grec sous Philippe ou Alexandre, et l'on a retrouvé jusque dans les tumuli de la Scandinavie des pièces qui imitaient grossièrement des monnaies de la Bactriane (1).

Or, rien n'est aussi contagieux qu'un symbole, sauf peut-être une superstition ; à plus forte raison quand ils sont réunis, et ils l'étaient d'ordinaire chez les peuples de l'antiquité, qui n'adoptaient guère de symbole sans y attacher une valeur de talisman. Même aujourd'hui, il ne manque pas de touristes qui reviennent de Naples avec une corne de corail pendue, suivant le sexe du voyageur, au bracelet ou à la chaîne de montre. Croient-ils réellement trouver un préservatif contre le mauvais œil dans cette survivance italienne d'un vieux symbole chaldéen ? Pour beaucoup d'entre eux, ce n'est assurément qu'une curiosité locale, un bibelot, un souvenir de voyage. Mais il en est certainement, dans le

(1) C. A. Holmboe. *Traces de bouddhisme en Norvège*. Paris, 1857, pp. 30 et suivantes.

nombre, qui se laissent influencer, voire à leur insu, par le préjugé napolitain. — « Cela ne peut faire de mal et cela fera peut-être du bien », seraient-ils tentés de vous répondre, à l'instar de certains joueurs qu'on plaisante sur leurs fétiches.

Il y a là un raisonnement qui est à peu près général parmi les populations polythéistes, où chacun juge prudent de rendre hommage, non seulement à ses propres dieux, mais encore à ceux des autres et même aux divinités inconnues; car sait-on jamais de qui l'on peut avoir besoin, dans ce monde ou dans l'autre? C'est par milliers qu'on a retrouvé les scarabées égyptiens, de la Mésopotamie à la Sardaigne, partout où ont pénétré soit les armées des Pharaons, soit les navires des Phéniciens. Partout aussi, dans ces parages, on a recueilli des scarabées indigènes fabriqués à l'imitation de l'Égypte et reproduisant, avec plus ou moins d'exactitude, les symboles que prodiguaient, sur le plat de leurs amulettes, les graveurs de la vallée du Nil. C'est ainsi encore que, longtemps avant la diffusion des monnaies, les poteries, les bijoux, les figurines de la Grèce et de l'Étrurie ont fourni de types divins et de figures symboliques le centre et l'occident de l'Europe.

Y a-t-il des indices qui permettent de distin-

guer si des symboles analogues ont été engendrés isolément ou s'ils dérivent d'une même source?

La complexité et la bizarrerie des formes, lorsqu'elles dépassent certaines limites, sont de nature à autoriser la seconde de ces hypothèses.

On peut bien concevoir que, dans le désir de symboliser la force ou l'activité des êtres surhumains, les Égyptiens, les Aztecs, les Hindous, les Chinois aient été séparément amenés à enrichir de plusieurs paires de bras ou de jambes et même de plusieurs têtes certaines représentations figurées de leurs êtres surhumains. Mais cette hypothèse d'une création indépendante est-elle encore de mise, quand, par exemple, nous voyons, à la fois sur les plus anciennes monnaies de la Lycie et dans les armoiries féodales de l'île de Man, une figure tout ensemble aussi complexe et aussi précise que le *triscèle* ou triquètre, ces trois jambes soudées par la cuisse, qui rayonnent autour d'un centre?



FIG. 4. Triscèle sur le bouclier d'Encélade.
(DE WITTE et LENORMANT. *Monuments céramographiques*, t. I, pl. VIII.)

Il ne reste guère qu'à se demander comment

cet antique symbole solaire a pu passer d'un pays à l'autre. L'étape intermédiaire se trouve peut-être en Sicile, où le triscèle fut adopté dans le monnayage à partir d'Agathoclès, pour symboliser la configuration de l'île aux trois caps. Comme l'île de Man présente également cette particularité géographique, il est fort possible qu'au commencement du moyen âge un baron normand, voire un croisé ou un simple aventurier, revenant dans ses foyers après un séjour en Sicile, ait appliqué à son pays natal un symbole encore vivant dans les traditions classiques de l'ancienne Trinacria (1).

On connaît l'aigle à deux têtes de l'ancien empire germanique, encore gravé aujourd'hui dans les armes de l'Autriche et de la Russie. Quelle ne fut pas la surprise des voyageurs anglais Barth et Hamilton, quand, explorant l'Asie Mineure, il y a une cinquantaine d'années, ils découvrirent un aigle bicéphale du même modèle, sculpté, au milieu de scènes religieuses,

(1) C'est à partir du XIIIe siècle que le triscèle figure dans les armes de l'île de Man. — Il se rencontre également dans les armoiries de plusieurs familles nobles en Angleterre, en Allemagne, en Suisse et en Pologne. (MICHEL DE SMIGRODZKI. *Geschichte der Suastika*. Brunswick, 1890, pl. II, fig. 155.)

dans des bas-reliefs de la Ptérie qui remontent à la civilisation des Hettéens?

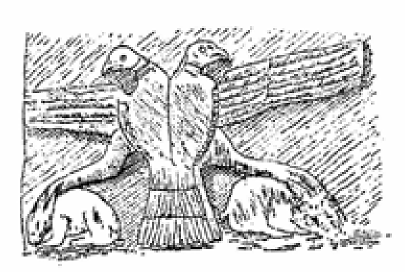


FIG. 5. Bas-relief d'Euiuk.
(PERROT et CHIPIEZ, *L'Art dans l'antiquité*, t. IV, fig. 343.)

Il est malaisé d'admettre que, des deux côtés, on ait spontanément imaginé, en traits identiques, une représentation aussi contraire aux lois de la nature. M. de Longpérier a donné le mot de l'énigme, en rappelant que l'aigle à deux têtes remplaça seulement vers 1345 l'aigle monocéphale dans les armoiries de l'empire d'Occident. Ce seraient des princes flamands qui en auraient emprunté l'image, pendant la dernière croisade, aux monnaies ou aux étendards des Turcomans, alors maîtres de l'Asie Mineure (1). Ceux-ci

(1) L'aigle à deux têtes apparait en 1217 sur les monnaies turcomanes de la Palestine. En 1228 a lieu l'expédition de Frédéric II. Or, on retrouve le symbole sur des monnaies d'Othon, comte de Gueldre, d'Arnold, comte de Looz, et de Robert de Thourotte,

l'avaient adopté, comme symbole de toute-puissance, peut-être en souvenir du hamca, l'oiseau fabuleux des traditions musulmanes, qui enlève le buffle et l'éléphant comme le milan enlève la souris. « Ainsi, fait observer M. Perrot, se serait transporté dans notre Europe moderne un symbole appartenant primitivement à un culte asiatique de la plus haute antiquité; et, par un jeu singulier de la fortune, la race turque s'est vu, à Belgrade et à Lépante, interdire l'entrée de l'Occident par cet aigle qui l'avait guidée triomphante sur les rives de l'Euphrate et du Bosphore (1) ».

Peut-être les Turcomans avaient-ils eux-mêmes emprunté ce symbole aux sculptures taillées par leurs mystérieux devanciers sur les rochers d'Euiuk et de Jasili-Kaia. Mais il est également possible qu'ils l'aient reçu par l'intermédiaire des Perses. On rencontre, en effet, dans la collection de M. de Gobineau, une entaille qu'il fait remonter à l'époque des Arsacides, et où l'on trouve gravé le type traditionnel de l'aigle à

évêque de Liège, à partir du second tiers du XIIIe siècle. (LELEWEL. *Numismatique du moyen âge*, pl. XX, nos 12, 23 et 54. — DE CHESTRET. *Numismatique de la principauté de Liège*. Bruxelles, 1890, pl. X, no 204.)

(1) PERROT et CHIPIEZ. L'*Art dans l'antiquité*, t. IV, p. 683.

deux têtes, tenant, comme à Euiuk, un lièvre dans chaque serre.

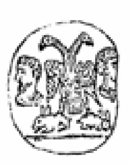


FIG. 6. Intaille arsacide de la collection Gobineau.
(*Revue archéologique* de 1874, t. XXVII, pl. V, n° 371.)

M. de Longpérier fait observer que si l'on pratique une section dans la tige de certaines fougères (*Pteris aquilina*), on obtient une image assez exacte de l'aigle à deux têtes. Or, la fougère se nomme en grec πτέρις ou πτερία, comme la province où se rencontrent les bas-reliefs d'Euiuk. Le savant archéologue se demandait si ce ne serait pas cette similitude qui aurait fait choisir l'aigle à deux têtes comme symbole de la Ptérie (1). Mais on sait aujourd'hui que les bas-reliefs en question sont fort antérieurs à l'entrée en scène des Grecs dans cette partie du monde et, du reste, il est probable que les Grecs avaient nommé la fougère avant de connaître la Ptérie. Tout au plus peut-on admettre que la ressemblance du symbole hettéen avec la figure bicéphale tirée de la fougère amena les Grecs à nommer le pays d'après la plante.

(1) *Revue archéologique* de 1845, t. II, p. 82

Les Grecs, que nous avons vus adopter l'image de l'aigle tenant un serpent entre les serres comme symbole de victoire, remplacèrent quelquefois le serpent par un lièvre, ce qui rentrait dans la donnée hettéenne; seulement ils retranchèrent ce que cette dernière offrait de monstrueux et se contentèrent de copier fidèlement la nature (1). L'Inde, par contre, semble avoir accepté sans hésitation le type bicéphale que lui transmit probablement la Perse. On y trouve l'aigle à deux têtes sur d'anciennes monnaies où il tient un éléphant, au lieu de lièvre, non plus seulement dans chaque serre, mais aussi dans chaque bec. Moor y voyait une représentation du Garouda, l'aigle solaire, monture de Vishnou; en tout cas, nous nous rapprochons singulièrement ici du hamca des Turcs; peut-être même ceux-ci ont-ils emprunté leur légende sur l'oiseau fabuleux à quelque représentation de ce genre, où le rôle du lièvre était tenu par un éléphant ou un buffle.

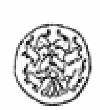


FIG. 7. Monnaie ancienne de l'Inde.
(MOOR. *Hindu Pantheon*, pl. 103, fig. 3.)

Je citerai encore un symbole, venu de loin,

(1) Monnaies d'Élide. (BARCLAY V. HEAD. *Loc. cit.*)

dont il est difficile de contester les origines sémitiques, alors même que nous ne pouvons saisir toutes les étapes de la route qu'il a suivie pour arriver jusque chez nous.

La symbolique chrétienne a souvent représenté Dieu le Père ou la Providence, « la main de Dieu », par une main qui sort d'un nuage. Dans quelques-unes de ces figures, le bout des doigts laisse échapper des rayons, « comme si c'était un soleil vivant », fait observer M. Didron dans son *Histoire de Dieu*, et une miniature du IXe siècle qui se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris montre la main divine au centre d'un nimbe crucifère.

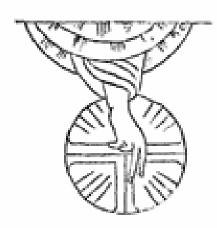


Fig. 8. Main de Dieu.
(Didron. *Histoire de Dieu*, p. 32.)

M. Gaidoz a rapproché cette figure de certaines amulettes gauloises : les « rouelles » solaires, formées de quatre rayons, à travers lesquelles est passée une main (1).

(1) H. Gaidoz. *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue.* Paris, 1886, p. 64.

Les deux symboles n'auraient-ils pas leur prototype dans une figure observée sur un obélisque assyrien où il s'agit d'un disque solaire qui laisse passer une main tenant un arc?

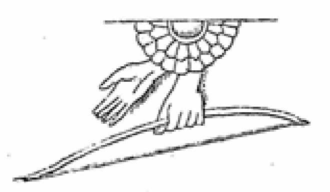


FIG. 9. Cylindre assyrien.
(RAWLINSON. *The five great Monarchies*, t. II, p. 233.)

La représentation de la main ouverte et levée, en vue de figurer la puissance divine, est, du reste, commune à toutes les branches de la race sémitique; elle apparaît déjà chez les Chaldéens, où un cylindre, d'origine babylonienne, présente une main levée qui sort d'une pyramide à étages, entre des personnages dans une attitude d'adoration ; c'est absolument le type de notre « main de justice ».

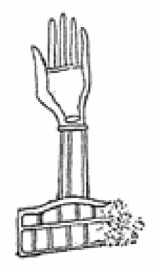


FIG. 10. Cylindre chaldéen.
(LAJARD, *Mithra*, pl. XXVII, fig. 5.)

Suivant M. François Lenormant, la célèbre pyramide de Borsippa s'appelait le Temple de la Main droite, et un des noms de Babylone était la ville de la Main d'Anou, ou, ce qui revient au même, de la Main céleste (1).

La main levée vers le ciel est une image fréquente sur les *ex-voto* de Carthage et, aujourd'hui encore, elle figure sur les maisons arabes, de la Palestine au Maroc, pour préserver les habitants contre les mauvais esprits (2). D'autre part, ce symbole a également passé dans l'Inde, où il décore le piédestal de l'arbre sacré dans un bas-relief de Bharhut (v. plus loin, pl. IV).

A défaut d'indications suffisantes, puisées dans l'originalité des formes, l'identité de signification et d'emploi peut apporter de fortes présomptions pour la parenté des symboles.

Il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'Hindous et Égyptiens eussent séparément adopté comme symbole du soleil la fleur du lotus, qui,

(1) *Gazette archéologique* de 1877, p. 31.

(2) Ph. Berger dans la *Gazette archéologique* de 1876, pp. 119-120. — Il est curieux que certains indigènes australiens attachent un pouvoir analogue à la main de leurs chefs ou de leurs ancêtres, qu'ils détachent du cadavre et qu'ils conservent soigneusement dans la tribu. Un voyageur anglais, M. Howitt, rapporte qu'à la vue d'une aurore polaire, les Kurnaï de son campement se mirent à agiter une de ces mains desséchées dans la direction du phénomène, en s'écriant : « Éloigne-le, » Éloigne-le ; ne le laisse pas nous brûler ». (*Journal of the Anthropological Institute*. Londres, 1883-1884, p. 189.)

chaque matin, s'ouvre sous les premiers rayons de l'astre pour se refermer au soir et qui semble naître d'elle-même à la surface des eaux tranquilles. Mais l'hypothèse d'un emprunt devient fort plausible lorsque, dans l'iconographie des deux peuples, nous voyons cette fleur à la fois servir de support aux dieux solaires, comme Horus et Vishnou, et figurer dans la main des déesses associées à ces dieux, comme Hathor et Lakshmi, les Vénus respectives de l'Égypte et de l'Inde. Enfin cette plausibilité devient une quasi-certitude quand, des deux côtés, nous trouvons le lotus employé à rendre la même nuance de pensée dans des applications assez indirectes et assez subtiles du symbolisme solaire.

Il faut remarquer, en effet, de part et d'autre, que la fleur du lotus symbolise moins le soleil lui-même que la matrice solaire, le sanctuaire mystérieux où le soleil se retire, chaque soir, pour y puiser une vie nouvelle.

Ce miracle, qu'on croyait se renouveler tous les jours, fut placé à l'origine des choses. Les Égyptiens, qui s'imaginaient le monde sorti de l'élément liquide, faisaient naître le soleil d'un lotus, qui, un beau jour, avait émergé des eaux primordiales (1) ; ce qu'ils traduisaient, dans leur icono-

(1) G. Maspero, dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. XVIII, 1889, p. 21.

graphie, en représentant Horus qui s'élançait d'un calice lotiforme tenu par Hathor (1). De même, les textes sacrés de l'Inde nous parlent constamment des dieux comme sortis du lotus; c'est sur un lotus d'or que Brahma apparaît à l'origine des temps et c'est avec les diverses parties de cette plante qu'il créa l'univers (2). Une légende hindoue, rapportée par le P. Vincenzo de Santa Catarina, relate que Brahma veillait six mois chaque année et dormait les autres six mois dans une fleur de lotus d'une grandeur et d'une beauté extraordinaires (3).

De là une nouvelle extension donnée au sens figuré du lotus. Symbole de la renaissance solaire, il devint chez les Égyptiens le symbole de la renaissance humaine et, en général, de la vie dans son fonds éternel et sans cesse renouvelé. Sur un sarcophage du Louvre est peint un scarabée qui sort d'un lotus, entre Isis et Nephtys, dans leur attitude caractéristique de gardiennes et protectrices des morts (4). C'était figurer à la fois le soleil et le défunt franchissant le tombeau

(1) G. Lafaye. *Histoire des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*. Paris, 1884, p. 247.

(2) James Darmesteter. *Essais orientaux*. Paris, 1883, p. 148.

(3) de Gubernatis. *Mythologie des plantes*, t. I, p. 206.

(4) Cette peinture est reproduite par M. Ledrain dans la *Gazette archéologique* de 1878, p. 192.

pour reprendre leur existence dans les champs lumineux de l'espace. Le lotus fut même adopté avec cette signification par le symbolisme funéraire de l'Europe. On l'y retrouve non seulement dans les traditions grecques relatives aux Lotophages, ce peuple fabuleux qui se nourrit de lotus pour oublier la vie et ses peines, mais encore dans les inscriptions de pierres tombales qui, aux derniers siècles du paganisme, se rencontrent de la Libye à la Belgique (1).

Les brahmanes ne tenaient guère à revivre, et les bouddhistes moins encore. Ces derniers n'adoptèrent l'antique fleur de vie que pour symboliser, suivant leurs différentes écoles, la nature naturante, — la matière éternellement active, — les innombrables mondes qui remplissent l'espace, — le Bouddha qui réside dans chacun d'eux, — enfin l'enseignement du maître, c'est-à-dire le moyen de se soustraire à cet enchaînement des causes et des effets qui engendre l'existence personnelle. — C'est ainsi qu'ils portèrent jusqu'aux confins de l'Asie *le lotus de la Bonne Loi,* et, aujourd'hui encore, il n'est pas, dans l'Himalaya, de vallée si écartée que le voyageur n'y entende partout retentir à son approche, comme une parole de sanctification et de bien-

(1) Voir plus loin, fig. 13.

venue, la mystique formule : *Om mani padmi om.* « Oh ! le joyau dans le lotus. »

Cependant, les traditions populaires et les monuments figurés suffiraient au besoin pour nous rappeler les liens qui unissent le lotus du bouddhisme à celui de l'Égypte. Une légende rapporte que, quand le Bodhisattva se montre, un lotus miraculeux sort de la terre; il s'y assied et, de son regard, il embrasse tous les mondes (1). Le Bouddha, du reste, est partout représenté assis sur la fleur du lotus, comme Vishnou et Horus. Peut-être n'est-il pas impossible d'établir les étapes intermédiaires de ce symbolisme. Le lotus passa d'Égypte sur les monuments de la Phénicie et, à partir du VIIIe siècle avant notre ère, sur ceux de l'Assyrie (2) qui, à son tour le communiqua à la Perse. Ainsi, dans les sculptures de la Phénicie, on trouve des déesses qui tiennent à la main un calice de lotus, et, dans des bas-reliefs sassanides, au Tagh-i-Bostan, le dieu solaire Mithra se tient debout sur une fleur de lotus (3). Enfin chez les Mésopotamiens et chez les Perses,

(1) SENART. *La légende du Bouddha* dans le *Journal asiatique*, Paris, 1874, p. 347.

(2) C'est du moins la date assignée par Layard, qui place à l'époque de la construction de Khorsabad la première apparition du lotus égyptien, comme symbole ou motif d'ornement, en Assyrie. (*Nineveh and its remains*, p. 213.)

(3) FLANDIN et COSTE. *Voyage en Perse*, t. I, pl. III et XIV.

il n'est pas rare de voir le lotus fleurir sur des plantes où l'on peut reconnaître soit l'arbre sacré des religions sémitiques, soit l'arbre iranien qui sécrète la liqueur d'immortalité (1).

De nos jours, le beau lotus à fleur rose, qu'on reconnaît sur les monuments de l'Égypte, le *Nymphaea nelumbo*, ne croît plus nulle part à l'état sauvage, mais, par une curieuse coïncidence, il s'est conservé dans la flore comme dans la symbolique de l'Inde (2). Ajoutons qu'il a été importé de l'Inde en Chine et au Japon, si bien qu'aujourd'hui encore il est une des principales figures symboliques auxquelles se laissent reconnaître les vases sacrés et autres objets de culte employés dans ces pays par le bouddhisme (3).

(1) Voir plus loin, chap. IV.

(2) PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. I, p. 578.

(3) MICHEL PALÉOLOGUE. *L'art chinois*. Paris, 1887, p. 45.

CHAPITRE II.

DE LA CROIX GAMMÉE OU TÉTRASCÈLE.

I. Distribution géographique de la croix gammée. — Diverses formes de la croix gammée. — Sa fréquence chez tous les peuples du vieux continent, à l'exception des Égyptiens, des Phéniciens, des Mésopotamiens et des Perses. — Le *fylfot*. — Le *svastika*.

II. Interprétations antérieures de la croix gammée. — Opinions de MM. George Birdwood, A. Cunningham, Waring, W. Schwartz, Émile Burnouf, R.-P. Greg, Ludwig Müller, etc.

III. Signification probable de la croix gammée. — La croix gammée, porte-bonheur. — La croix gammée, symbole du mouvement solaire, et, par extension, du mouvement astronomique en général. — Les branches de la croix gammée sont des rayons qui marchent. — Rapports du tétrascèle avec le triscèle. — Images associées à la croix gammée. — Équivalence de la croix gammée et de certaines représentations solaires. — Les trois pas de Vishnou. — Tétrascèles lunaires.

IV. Berceau de la croix gammée. — S'est-elle formée parallèlement sur plusieurs points? — Uniformité de sa signification et de son emploi. — Thèse de son origine aryenne ou pélasgique. — Indications fournies par les fusaïoles d'Hissarlik et les poteries préhistoriques de l'Italie septentrionale. — La question est archéologique, non ethnographique. — Conclusions.

I.

DISTRIBUTION GÉOGRAPHIQUE DE LA CROIX GAMMÉE.

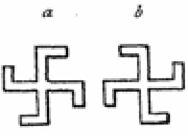


FIG. 11. Croix gammées.

On donne le nom de croix gammée à la croix dont les extrémités se recourbent à angle droit, comme pour former quatre *gammas* soudés par

la base et dirigés dans le même sens (fig. 11). On peut l'appeler croix *pattée* quand les parties recourbées se terminent en pointe, de façon à former une espèce de pied (fig. 12 *a*), et croix à crochet quand les branches, après s'être brisées une première fois, se replient à nouveau, soit vers l'intérieur (*b*), soit vers le dehors (*c*). Enfin, elle prend le nom de *tétrascèle* quand les branches s'arrondissent en se recourbant (*d*).

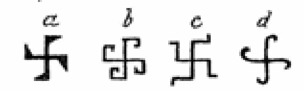


Fig. 12. Variétés de croix gammées.

A part le disque solaire et la croix équilatérale, il y a peu de signes symboliques qui aient été aussi répandus.

M. Schliemann en a trouvé d'innombrables exemplaires parmi les décombres des villes qui se sont superposées sur le plateau d'Hissarlik, à partir de la seconde cité ou cité brûlée, que le savant explorateur identifie avec l'Ilion de Priam (1). La croix gammée y abonde, surtout parmi les décorations de ces disques en terre cuite qu'on a cru être des fusaïoles et qui ont peut-être servi d'ex-voto (2). Elle y orne également certaines

(1) Schliemann. *Ilios, ville et pays des Troyens*. Paris, 1885, pp. 507 et suivantes.

(2) Schliemann. *Troja*. Londres, 1884, p. 39. — Voyez plus loin, fig. 22, 23*a*, 30, aussi pl. II, etc.

idoles aux formes féminines qui rappellent grossièrement la physionomie de l'Istar chaldéenne ; dans une de ces statuettes en plomb, elle occupe le centre du triangle qui marque le ventre (1).

En Grèce, comme à Chypre et à Rhodes, elle se montre d'abord sur les poteries à décor géométrique qui forment la seconde période de la céramique grecque (2); puis elle passe sur les vases à décoration plus vivante, dont l'apparition semble coïncider avec le développement des influences phéniciennes sur les rivages de la Grèce (3).

Des poteries archaïques de Chypre, de Rhodes et d'Athènes nous la font voir aux deux côtés de l'arbre conventionnel, si fréquemment reproduit, entre deux monstres affrontés, dans les monuments figurés de l'Asie antérieure (voy. plus loin, pl. IV).

Sur un vase d'Athènes, elle apparaît dans une scène d'enterrement, trois fois répétée devant le char funèbre (4). Sur un vase de Théra, elle est

(1) SCHLIEMANN. *Ilios*, fig. 226. — Voir aussi *Troja* (édit. anglaise, fig. 101), sur un vase « à tête de chouette » de la cité préhistorique la plus récente.

(2) ALB. DUMONT. *Peintures céramiques de la Grèce propre*. Paris, 1873, t. I, pl. XV, fig. 17.

(3) PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'art dans l'antiquité*. Paris, 1885, t. III, fig. 513, 515, 518.

(4) VICTOR DURUY. *Histoire des Grecs*. Paris, 1888, vol. I, fig. 729.

reproduite à plusieurs exemplaires autour d'une image de l'Artémis persique (1). A Mycènes, elle figure sur les ornements recueillis dans les fouilles de M. Schliemann (2). A Pergame, elle orne la balustrade du portique qui entourait le temple d'Athénée, et, à Orchomène, le plafond sculpté du thalamos, dans le palais du Trésor (3). Enfin, quand l'introduction des monnaies vint ouvrir un nouveau débouché aux créations plastiques de la religion et de l'art, elle devint un symbole favori dans le monnayage, non seulement de l'Archipel et de la Grèce propre, mais encore de la Macédoine, de la Thrace, de la Crète, de la Lycie et de la Paphlagonie.

De Corinthe, où elle figure parmi les marques monétaires les plus anciennes, elle passa à Syracuse sous Timoléon, pour se propager ensuite sur les monnaies de la Sicile et de la Grande-Grèce (4). Dans l'Italie du Nord, elle était connue avant même l'arrivée des Étrusques, car on l'a rencontrée sur des poteries qui remontent à la civilisation des terramares (5). Elle se montre

(1) Daremberg et Saglio. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Fasc. 12. Paris, 1888. Au mot *Diane*, p. 153, fig. 2389.

(2) Schliemann. *Mycènes*. Paris, 1879, p. 193.

(3) Schliemann. *Troja*, p. 123.

(4) *Numismatic Chronicle*. Londres, t. VIII (3e série), p. 103.

(5) de Mortillet. *Musée préhistorique*, pl. XCIX.

aussi sur le toit de ces ossuaires en forme de cabane qui reproduisent, à une échelle réduite, les huttes clayonnées des populations de cette époque (1). Dans la période de Villanova, elle orne des vases à décor géométrique trouvés à Cœré, à Chiusi, à Albano, à Cumes (2), et, quand l'Étrurie s'ouvre aux influences orientales, elle apparaît sur des fibules et autres bijoux en or (3).

A une époque ultérieure encore, on la trouve sur la poitrine de personnages qui décorent les murs d'un tombeau samnite près de Capoue (4); enfin elle apparaît, comme motif de décoration, parmi des mosaïques romaines. Il est curieux qu'à Rome même on ne l'ait rencontrée sur aucun monument antérieur au IIIe et peut-être au IVe siècle de notre ère. Vers cette époque, les chrétiens des Catacombes n'hésitèrent pas à l'admettre parmi leurs représentations de la croix du Christ; non seulement ils la gravèrent sur les tombes, mais encore ils en ornèrent les vêtements de certains personnages sacerdotaux, tels que des

(1) J. Martha. *Archéologie étrusque et romaine*, fig. 1.

(2) Alexandre Bertrand. *Archéologie celtique et gauloise*. Paris, 2e éd., 1889, fig. 65-68.

(3) Alexandre Bertrand. *La Gaule avant les Gaulois*. Paris, 1884, fig. 77.

(4) Th. Roller. *Les catacombes de Rome*. Paris, t. II, p. 32.

fossores, et même la tunique du Bon Pasteur (1). A Milan, elle forme encore aujourd'hui une rangée de croix à crochets autour de la chaire de Saint-Ambroise.

D'autre part, elle semble avoir été fort répandue dans les provinces de l'empire romain, surtout parmi les populations celtiques, où, dans bien des cas, il est fort difficile de déterminer si elle se rattache à la civilisation importée ou à la tradition indigène. De la Suisse, et même des pays danubiens, jusqu'au fond de la Grande-Bretagne, on l'a retrouvée sur des vases, des plateaux de métal, des fibules, des ceinturons, des armes (2). En Angleterre, elle décore des fragments de mosaïques recueillis dans les ruines de plusieurs villas (3), aussi bien qu'un vase funéraire déterré dans un tumulus de l'âge du bronze (4). En Gaule, elle s'observe assez fréquemment sur des monnaies qui s'échelonnent du IIIe siècle avant notre ère jusqu'au IIIe siècle après Jésus-Christ, et même au delà, car on la

(1) TH. ROLLER. *Les Catacombes de Rome*, t. I, pl. VI, 1; pl. X, 29, 30, 31; pl. XXXII, 15; pl. XXXIX, 19; t. II, pl. LV, 2; pl. LXXXVIII, 13, et pl. XCIV, 2.

(2) DE MORTILLET. *Musée préhistorique*, pl. XCIII, XCVIII et C.

(3) ROB. SEWELL dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XVIII (nouv. sér.), p. 383.

(4) G. DE MORTILLET. *Le signe de la croix avant le christianisme.* Paris, 1866, fig. 76.

rencontre encore sur une pièce mérovingienne (1). Ajoutons qu'elle figure déjà sur des fragments de poterie et même sur des coins-matrices en terre cuite trouvés dans une cité lacustre au lac du Bourget (2).

En Belgique, nous la rencontrons à Estinnes (Hainaut) et à Anthée (province de Namur), sur des débris de tuile remontant à l'époque romaine (3). Elle se voit également, plusieurs fois répétée et associée à la fleur du lotus, parmi les inscriptions de pierres tombales découvertes, il y a quelques années, dans le cimetière belgo-romain de Juslenville, près de Pépinster.



FIG. 13. Pierre tombale de Juslenville.
(*Institut archéologique liégeois*, t. X (1870), pl. XIII.)

Il s'est élevé, au sein de l'*Institut archéologique liégeois*, un intéressant débat, résumé d'une façon fort impartiale par M. S. Bormans,

(1) LELEWEL. *Numismatique du moyen âge. Atlas*, pl. IV, nº 57.

(2) ERN. CHANTRE. *L'âge du bronze*. Paris, 1876, 2e part., pp. 194-195.

(3) *Bulletins de l'Institut archéologique liégeois*, t. X, p. 106.

sur le point de savoir si, en dépit de l'invocation D(*iis*) M(*anibus*), la présence de la croix gammée n'impliquait pas le caractère chrétien de ce monument funéraire (1). Aux arguments produits pour réfuter cette opinion, on peut ajouter qu'une stèle funéraire découverte en Algérie, d'un caractère incontestablement païen, offre une combinaison analogue de deux croix gammées placées au-dessus d'une rouelle.

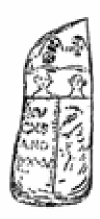


FIG. 14. Stèle funéraire d'Algérie.
(Comptes rendus de la *Soc. franç. de numism. et d'archéol.*, t. II, pl. III, 3.)

La croix gammée, associée à la rouelle ainsi qu'au foudre, orne également des autels votifs de la même période, trouvés, en Angleterre et

(1) On a soutenu que ces lettres signifiaient : *DoMus æterna* ou D(eo) M(*aximo*), si bien qu'au lieu de lire : *Diis manibus Primus Marci Filius*, M. Buckens, ancien professeur à l'Académie des beaux-arts de Liège, n'hésitait pas à traduire textuellement, par une interprétation libre des croix gammées, du fleuron, du triangle, de la niche, de l'édicule et des feuilles de lotus : « Dernière demeure » du fils de Marcus en Jésus-Christ, Dieu, baptisé au nom du Père » et du Saint-Esprit » ! (*Bulletins de l'Institut archéologique liégeois*, t. X (1870), p. 55.)

près des Pyrénées, sur l'emplacement de camps romains (1).

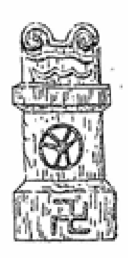


FIG. 15. Autel du Musée de Toulouse.
(*Revue archéologique de 1880*, t. XL, p. 17.)

On a découvert à Velaux, dans les Bouches-du-Rhône, la statue décapitée d'un dieu accroupi, qui porte sur la poitrine une rangée de croix à crochets surmontant une autre rangée de croix équilatérales (2).

En Irlande, toutefois, et en Écosse, la croix gammée semble avoir réellement abrité des tombes chrétiennes, car on l'a rencontrée sur des pierres tombales, associée à des croix latines (3).

Les Anglo-Saxons donnaient à la croix gammée le nom de *fylfot*, du norrain *fiöl* (*full, viel*

(1) LUD. MÜLLER. *Det saakaldte Hagekors*. Copenhague, 1877, pp. 21-22.

(2) ALEX. BERTRAND. *L'autel de Saintes et les triades gauloises*, dans la *Revue archéologique* de 1880, t. XXXIX, p. 343.

(3) LUD. MÜLLER. *Op. cit.*, p. 114.

« nombreux ») et *fot* (*foot, fuss* « pied ») (1). On l'a observée sur des poteries et des vases funéraires, dès l'âge du bronze, en Silésie, en Poméranie, dans les îles orientales du Danemark. Aux âges suivants, elle se rencontre sur des objets de parure, des poignées d'épée, des bractéates d'or, des rocs sculptés et des pierres tombales (2). Chez les Scandinaves, elle finit par se combiner, sans doute sous l'influence du christianisme, avec la croix latine.

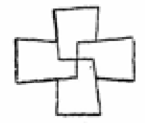


Fig. 16. Croix sur une pierre runique de Suède.
(Ludvig Müller, p. 94, fig. *a*.)

Dans une vieille église du Danemark, elle décore des fonts baptismaux qui remontent aux premiers temps du christianisme (3). En Islande, suivant M. Hjaltalin, elle serait encore en usage, de nos jours, comme signe magique (4).

Parmi les Slaves et les Finnois, on ne l'a trou-

(1) R.-P. Greg. *The Fylfot and Swastika*, dans *Archaeologia*. Londres, t. XLVIII, part. II, 1885, p. 298.

(2) Lud. Müller. *Op. cit., passim*. — R.-P. Greg. *Loc. cit*., pl. XIX, fig. 27, 31, 32, 33. — C.-A. Holmboe. *Traces du bouddhisme en Norvège*. Paris, 1857, pp. 34 et suivantes.

(3) Lud. Müller. *Op. cit.*, p. 113.

(4) *Nineteenth Century* de juin 1879, p. 1098.

vée jusqu'ici qu'à l'état sporadique, et seulement vers l'époque de leur conversion au christianisme. Remarquons, en passant, qu'il est très difficile de déterminer l'âge et la nationalité des objets en terre cuite et en bronze sur lesquels on l'a observée, dans des pays de races mêlées et superposées, comme la Hongrie, la Pologne, la Lithuanie et la Bohême.

Au Caucase, M. Chantre l'a rencontrée sur des pendeloques, des plaques ornementales, des poignées de glaive et d'autres objets encore, trouvés dans des nécropoles qui remontent à l'âge du bronze et au premier âge du fer (1).

Chez les Perses, sa présence a seulement été signalée sur quelques monnaies des Arsacides et des Sassanides (2).

Les Hettéens l'ont introduite dans un bas-relief d'Ibriz, en Lycaonie, où elle forme une bordure sur la robe d'un roi ou d'un prêtre offrant un sacrifice à un dieu (3).

Les Phéniciens ne semblent pas l'avoir connue ou du moins utilisée, sauf sur quelques-unes des monnaies qu'ils frappèrent en Sicile, à l'imitation des pièces grecques. Une monnaie de la Byzacène,

(1) Ern. Chantre. *Recherches archéologiques dans le Caucase.* Paris, 1886, t. II, atlas, pl. XI, XV, etc.

(2) Lud. Müller. *Op. cit.*, fig. 3.

(3) Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, fig. 354.

où elle figure avec la tête d'Astarté, date du règne d'Auguste (1).

On ne la rencontre pas davantage en Égypte, en Assyrie, en Chaldée.

Dans l'Inde, elle porte le nom de *svastika*, quand ses branches se recourbent vers la droite (fig. 11 *a*), et de *sauvastika*, quand elles se dirigent en sens inverse (fig. 11 *b*). Le mot *svastika* est un dérivatif de *svasti*, qui lui-même procède de *su* « bien » et du verbe *asti* « il est »; l'expression correspondrait donc à une formule grecque : εὖ ἐστὶ, et, en fait, sa représentation figurée a toujours passé pour un signe propice, parmi les Hindous comme parmi les bouddhistes (2).

Le grammairien Panini en parle comme d'un signe qui servait à marquer l'oreille des bestiaux. Nous voyons, dans le *Ramanaya*, que les vaisseaux de la flotte sur laquelle Bharata s'embarqua pour Ceylan portaient, sans doute sur la proue, le signe du *svastika* (3). Passant aux monuments figurés, nous trouvons la croix gammée sur les lingots d'argent, en forme de dominos, qui précédèrent, dans certaines parties de l'Inde,

(1) *Numismatique de l'ancienne Afrique*. Copenhague, 1860-1862, t. II, p. 40, nº 4.

(2) Voir la lettre de M. Max Müller, dans SCHLIEMANN. *Ilios*, pp. 517-521.

(3) *Ramanaya*, 2, 97, 17-18.

l'emploi de la monnaie proprement dite (1). Elle

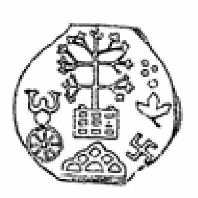


Fig. 17. Ancienne monnaie de l'Inde.
(*Archaeological Survey of India*, t. X, pl. II, fig. 8.)

se montre même sur une pièce de Krananda, qui passe pour la plus ancienne monnaie indigène et qui se signale également par la première représentation du triçûla (2).

Fréquente au commencement et à la fin des inscriptions bouddhiques les plus anciennes, elle est reproduite, à plusieurs exemplaires, sur l'empreinte des pieds du Bouddha sculptée dans les bas-reliefs d'Amaravati (3). Le *svastika* figure, d'ailleurs, dans la tradition bouddhique, la première des soixante-cinq marques qui distinguaient les pieds du Maître, alors que la quatrième d'entre elles est formée par le *sauvastika*, et la troisième par le *nandyâvarta*, sorte de labyrinthe qui, à

(1) Edw. B. Thomas. *The early Indian Coinage*, dans la *Numismatic Chronicle*, t. IV (nouv. série), pl. XI.

(2) Voyez plus loin, chapitre VI.

(3) James Fergusson. *Indian and Eastern Architecture* (formant le troisième volume de l'*History of Architecture in all Countries*). Londres, Murray, 1876, p. 184. — C'est la figure qui nous a fourni le frontispice du présent ouvrage.

l'instar du méandre grec, peut se rattacher à la croix gammée (1).

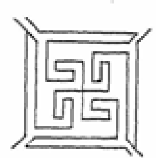


FIG. 18. Le nandyâvarta.

Il faut remarquer que chez les Jainas, qui rivalisent d'antiquité avec le bouddhisme, la croix gammée passe pour le signe de Supârçva, le septième des vingt-quatre *Tîrthamkaras,* alors que le nandyâvarta est le signe du dix-huitième (2).

Aujourd'hui encore, suivant M. Taylor, les Hindous peignent la croix gammée en rouge, lors du nouvel an, au commencement de leurs livres de comptes, et ils la dessinent avec de la farine sur le plancher des maisons, au moment d'une noce et d'autres cérémonies encore (3). Elle figure aussi à la fin de manuscrits d'époque récente, tout au moins sous la forme ꕥ, s'il faut voir, dans ce dernier signe, avec M. Kern, un développement du tétrascèle (4).

(1) EUG. BURNOUF. *Le Lotus de la Bonne-Loi.* Paris, 1852, p. 626.

(2) COLEBROOK. *Observations on the Jainas,* dans le volume IX des *Asiatic Researches,* p. 308.

(3) EUG. BURNOUF. *Op. cit.,* p. 626.

(4) KERN. *Der Buddhismus.* Leipzig, 1884, t. II, p. 239, note 3. — Colebrook donne à ce signe le nom de *çrivatsa* et en fait la marque distinctive du dixième Tîrthamkara des Jainas. M. Schwartz l'a rapproché du trèfle à quatre feuilles, qui est aussi un porte-bonheur.

La croix gammée s'est également maintenue jusqu'à nos jours chez les bouddhistes du Tibet, où les femmes en ornent leurs jupes et où on la place sur la poitrine des morts (1). En Chine — où elle porte le nom de *ouan* — ainsi qu'au Japon, elle décore, comme on peut le voir au Musée Guimet, des vases, des coffrets, des représentations de divinités; elle figure même sur la poitrine de certaines statues du Bouddha et des Boddhisattvas, où, selon M. Paléologue, elle symboliserait le cœur (2). — On peut l'observer à Woolwich sur un canon pris par les Anglais au fort de Takiu. Suivant M. G. Dumoutier, elle ne serait autre que l'ancien caractère chinois *che,* qui comporte l'idée de perfection, d'excellence; elle signifierait le renouvellement et la perpétuité de la vie (3). Au Japon, selon M. de Milloué, elle formerait le chiffre 10,000, qui symbolise l'infini, le parfait, l'excellent, et s'emploie comme signe de bonheur (4). Une statue du bouddhisattva Jiso, au Musée Guimet, repose sur un socle

(1) *Journal Asiatique*, 2e sér., t. IV, p. 245. — PALLAS. *Samlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Volkerschaften*. t. I, p. 277.

(2) MICHEL PALÉOLOGUE. *L'Art chinois*, p. 47.

(3) G. DUMOUTIER. *Le svastika et la roue solaire en Chine,* dans la *Revue d'Ethnographie*. Paris, 1885, p. 331.

(4) DE MILLOUÉ. *Le svastika*, dans les *Bulletins de la Société d'Anthropologie* de Lyon, 1881, t. I, pp. 191 et suivantes.

orné de svastikas aux crampons tournés vers la droite.

Disons enfin, pour terminer cette longue énumération, qui risque de devenir fastidieuse sans pouvoir aspirer à être complète, qu'on a encore signalé la présence de la croix gammée en Afrique, sur des bronzes rapportés de Coumassie par la dernière expédition anglaise contre les Ashantis (1); dans l'Amérique méridionale, sur une gourde de la tribu des Lenguas; dans l'Amérique septentrionale, sur des poteries des *mounds* et du Yucatan, ainsi que sur les hochets, formés d'une calebasse, que les Indiens Pueblos agitent dans leurs danses religieuses (2).

II.

INTERPRÉTATIONS DIVERSES DE LA CROIX GAMMÉE.

Qu'un grand nombre de croix gammées ont été simplement des motifs d'ornementation, des signes monétaires, des marques de fabrique, il serait oiseux de le contester. Mais les applications qui ont été faites de cette figure dans tous les pays que je viens de citer, la nature des symboles auxquels on la trouve associée, sa présence

(1) SCHLIEMANN. *Ilios*, fig. 248, 249, et 250.

(2) T. LAMY. *Le svastika et la roue solaire en Amérique*, dans la *Revue d'Ethnographie*. Paris, 1885, p. 15.

constante sur des autels, des pierres tombales, des vases funéraires, des idoles, des vêtements sacerdotaux, sans compter le témoignage des documents écrits et des superstitions populaires, attestent surabondamment qu'en Europe, comme en Asie, elle a eu partout un caractère d'amulette, de talisman, de phylactère (1). D'autre part, pour que la croix gammée soit ainsi devenue un porte-bonheur, il faut qu'elle ait été préalablement mise en rapport avec un être ou un phénomène plus ou moins concret et précis, investi, à tort ou à raison, d'une influence quelconque sur la destinée humaine. Ne serait-il pas possible de retrouver cette signification première de la croix gammée, en s'appuyant sur les indices fournis par les monuments eux-mêmes?

De nombreux archéologues l'ont pensé, mais en aboutissant à des solutions différentes. Il n'y a guère de symbole qui ait donné lieu à des interprétations plus variées — pas même le *triçûla* des bouddhistes, ce qui est beaucoup dire.

Je me bornerai à signaler l'opinion de ceux qui

(1) M. Michel de Smigrodzki, qui a classé chronologiquement, dans son récent Essai *Zur Geschichte der Svastika* (Brunswig, 1890, extrait de l'*Archiv für Anthropologie*), un nombre considérable de croix gammées appartenant aux monuments des époques et des nations les plus diverses, s'est particulièrement appliqué à faire ressortir que, partout, cette croix a reçu une valeur symbolique et non pas seulement ornementale.

ont confondu la croix gammée avec la croix ansée des Égyptiens, avec le *tau* des Phéniciens, avec le *vajra* d'Indra, le marteau de Thor ou la flèche de Perkun — tous signes qui ont une forme et une signification trop nettement déterminées pour qu'on puisse soutenir cette identification sans preuves à l'appui. — Si même la croix gammée a jamais remplacé l'un d'eux, — de même que dans les catacombes, elle remplace quelquefois la croix du Christ, — elle ne l'a fait qu'à titre de substitut, comme symbole d'un symbole.

Quelques auteurs ont attribué à la croix gammée une portée phallique, les uns, comme M. J. Hoffmann, y voyant l'union du principe masculin et du principe féminin (1) ; les autres, tels que Sir George Birdwood, croyant y reconnaître exclusivement le symbole du sexe féminin (2). Cette dernière hypothèse semblerait assez justifiée par la position assignée à la croix gammée sur quelques idoles féminines de la Troade, ainsi que par son association avec l'image de certaines déesses : l'Artémis persique, Héra, Déméter, Astarté. Mais la croix gammée a pu très bien fournir un symbole de fécondité, comme ailleurs elle a été un symbole général de prospé-

(1) *Das Buddha Pantheon von Nippon*, cité par M. Ludvig Müller. *Op. cit.*, p. 103.

(2) *Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XVIII (n. s.), p. 408.

rité et de salut, sans pour cela être nécessairement un signe phallique. Dans une circonstance comme dans l'autre, il s'agit de savoir si ce n'est pas là, encore une fois, une signification dérivée, se rattachant à une conception moins abstraite.

Le général Cunningham a voulu trouver dans le svastika un monogramme pâli, formé de quatre caractères correspondant à nos lettres S, U, T, I (1). Mais M. Max Müller soutient que la ressemblance n'est guère frappante et qu'elle paraît purement accidentelle (2). En tout cas, l'explication ne serait guère de mise que pour la croix gammée de l'Inde; — objection qu'on peut également faire à l'hypothèse de M. Frédéric Pincott, quand il veut voir dans le svastika l'emblème des quatre castes, réunies au sein d'une même combinaison symbolique (3).

Waring tenait la croix gammée pour une représentation figurée de l'eau, à cause de sa ressemblance avec le *méandre*, et aussi parce qu'elle se trouve fréquemment rapprochée de la ligne brisée, symbole bien connu de l'eau en mouve-

(1) A. Cunningham. *The Bhilsa Topes*. Londres, 1884, p. 386.

(2) *Lettre à M. Schliemann* (*Ilios*, p. 520).

(3) F. Pincott. *The Tri-Ratna*, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XIX (nouv. sér.), p. 245.

ment (1). Mais il s'en faut que cette association soit constante, comme nous le verrons plus loin, et certes la forme de la croix gammée n'a rien en elle-même qui évoque l'idée de l'eau courante, non plus que de la pluie.

D'autres y ont vu un symbole de l'orage ou de l'éclair, parce qu'elle peut se décomposer en deux zigzags ou Z entrelacés. M. W. Schwartz, qui a défendu, avec son talent ordinaire, cette thèse conforme à ses vues générales sur l'origine météorologique des mythes et des symboles, fait ressortir les nombreux points de contact qui existent entre la foudre et les différentes formes de la croix, non seulement dans la symbolique de mainte religion, mais encore dans le langage populaire (2). Ceci s'accorde avec l'usage, si fréquent dans les pays catholiques, de faire un signe de croix, à l'apparition de l'éclair, pour empêcher la foudre de tomber, ainsi qu'avec la coutume assez répandue chez nos paysans, notamment dans le Brabant flamand, de peindre à la chaux une croix blanche sur les maisons, pour les préserver du même fléau. Mais on peut se demander si ces usages ne sont pas dus à la

(1) Waring. *Ceramic Art in remote Ages.* Londres, 1875, pp. 13 et suivantes.

(2) *Der Blitz als geometrisches Gebild,* dans le *Jubiläumschrift der Posener Naturwissenschaftl. Vereins,* 1887, pp. 221-234.

valeur générale de talisman que le symbole chrétien comporte dans les croyances populaires : le signe de croix passe, en effet, pour chasser les mauvais esprits et faire intervenir la protection divine. Quant aux croix peintes sur les murs extérieurs, elles semblent utilisées non seulement contre la foudre, mais encore contre les incendies, les épidémies du bétail et, en général, contre toutes les catastrophes imprévues qui menacent l'habitation.

En tout cas, il ne s'agit pas là de la croix gammée, et l'expression d'éclairs « qui se croisent » n'est pas suffisante pour expliquer qu'on ait pu en tirer la forme du *fylfot*. Je sais bien que, chez les Germains et même chez les Celtes, la croix gammée se rencontre parfois gravée, à côté du foudre, sur des armes, des amulettes, des parures, voire des autels. Mais ces mêmes objets nous offrent également l'image du disque, du croissant, du triscèle et encore de bien d'autres figures symboliques (1). Il semble que le graveur ait simplement voulu réunir sur un même objet tous les symboles ayant, à sa connaissance, un caractère de phylactère ou de talisman.

M. Émile Burnouf a fait de la croix gammée

(1) R.-P. Greg, dans *Archaeologia*, 1885, pl. XIX, fig. 31, 32, 33; pl. XX, fig. 2.

le symbole du feu ou plutôt du double aranî mystique, c'est-à-dire de l'ignitérébrateur qui servait à produire le feu chez les premiers Aryas. « Ce signe, écrit-il, représente les deux pièces de bois qui composaient l'aranî, dont les extrémités étaient recourbées ou renflées, pour être solidement retenues avec quatre clous. Au point de jonction était une fossette; là on plaçait la pièce, en forme de lance, dont la rotation violente, produite par une sorte de flagellation, faisait apparaître Agni (1). »

Il n'est nullement prouvé jusqu'ici que la pièce inférieure de l'aranî ait jamais eu la forme du svastika ou même de la croix. Il y a lieu de supposer, au contraire, que c'était en général une simple bûche, dans laquelle on faisait tourner la pointe du *pramantha* (2). Peut-être, dans certains cas, avait-elle une forme circulaire; on obtenait alors le feu en la faisant tourner elle-même autour d'un moyeu. Si, comme on l'a soutenu, elle a réellement assumé, dans quelques temples de l'Inde, l'apparence d'une croix gammée, c'est sans doute qu'on lui aura donné cette forme pour imiter le svastika (3). Quant aux

(1) Émile Burnouf. *La science des Religions*. Paris, 1876, p. 240.

(2) J. C. Nesfield. *Mythology of Fire* dans la *Calcutta Review* d'avril 1884, p. 375.

(3) C'est ainsi que les bouddhistes ont même édifié des *stoupas* en forme de croix gammée. (Cf. Schliemann. *Ilios*, p. 520.)

quatre points qui se trouvent cantonnés entre les bras de certaines croix gammées, rien ne prouve qu'ils représentent des clous (v. notre pl. II, *litt.* B, nos 19, 20, 21, 22) et, le plus souvent, ils ne sont pas même en contact avec les branches de la croix que, au dire de M. Burnouf, ils auraient pour mission de fixer. M. Schliemann, qui ne semble pas éloigné de se rallier à l'explication de M. Émile Burnouf, fait observer qu'en Troade la croix gammée accompagne le dessin linéaire d'autels brûlants (1); mais ces autels — en admettant que ce soient des autels — ne peuvent-ils flamber en l'honneur d'un autre dieu que le feu lui-même? Bien plus, rien n'empêche d'admettre que le soleil même ait été représenté comme un autel flamboyant.

A l'appui de l'hypothèse de M. Burnouf, on pourrait peut-être faire valoir encore que le svastika, dont les branches sont tournées vers la droite, passe, chez les Hindous, pour avoir le genre féminin, ce qui le ferait directement rentrer dans le symbolisme de l'aranî. Mais il faut observer que le svastika dirigé en sens inverse passe pour masculin. C'est, du reste, une habitude populaire dans l'Inde moderne, à en croire Sir George Birdwood, d'appliquer la division par sexe à tous les objets qui se présentent par couples.

(1) SCHLIEMANN. *Ilios*, fig. 1872, 1911, 1914, 1916.

M. R.-P. Greg a écrit, sur la croix gammée, dans les Mémoires publiés par la *Société des Antiquaires de Londres,* une étude fort intéressante, où, tout en s'efforçant de faire une part équitable aux autres interprétations de ce signe, il le présente surtout comme un symbole de l'air ou plutôt du dieu qui régit les phénomènes de l'atmosphère, Indra chez les Hindous, Thor chez les Germains et les Scandinaves, Perkun chez les Slaves, Zeus chez les Pélasges et les Grecs, Jupiter *tonans* et *pluvius* chez les Latins (1). Malheureusement, les preuves qu'il apporte ne sont ni nombreuses, ni décisives. Le fait que, dans l'Inde, le taureau est consacré à Indra et que, sur certains lingots monétaires, la croix gammée surmonte une image de cet animal, ne suffit guère pour démontrer que le svastika est un symbole d'Indra (2). De même, il nous est difficile d'admettre que chez les Grecs la croix gammée représente le dieu de l'atmosphère, parce que, sur des poteries de Chypre, des croix gammées rappellent l'image d'oiseaux volant dans l'air.

L'auteur fait état de ce que, dans de nombreux monuments figurés, la croix gammée est placée au-dessus d'images qui représentent la terre ou

(1) R.-P. Greg. *The Fylfot and Swastika,* dans *Archaeologia,* 1885, pp. 293 et suivantes.
(2) Id., *ibid.*, p. 302.

les créatures terrestres et au-dessous d'autres images qui symbolisent le ciel ou le soleil. Mais il s'en faut que cette disposition soit invariable, voire prédominante. Fréquemment, la croix gammée se trouve sur le même plan que des symboles astronomiques; quelquefois même, c'est elle qui occupe la position culminante. Il est vrai que M. Greg se tire d'affaire en soutenant que, dans ce cas, elle doit représenter le dieu de l'éther en qualité de dieu suprême (1).

Le seul exemple que je connaisse d'une croix gammée sur un monument consacré à Zeus ou à Jupiter est un autel votif où elle est inscrite au-dessus des lettres I. O. M. (2). Mais c'est un autel celto-romain élevé, selon toute apparence, par des Daces en garnison dans une ville de la Grande-Bretagne, Ambloganna; c'est-à-dire qu'ici encore nous pouvons nous trouver devant un dieu étranger, assimilé à la divinité suprême de l'empire, le *Jupiter Optimus Maximus* des Romains. La croix gammée y est, du reste, flanquée de deux rouelles à quatre rayons, symboles dont M. Gaidoz a nettement démontré la nature solaire chez les Gaulois (3).

(1) R.-P. Greg. *Loc. cit.*, pp. 307 et 309.

(2) Ludvig Müller. *Op. cit.*, fig. 29.

(3) H. Gaidoz. *Le dieu gaulois du Soleil et le symbolisme de la roue.* Paris, 1886.

Enfin MM. Ludvig Müller, Percy Gardner, S. Beal, Edward B. Thomas, Max Müller, H. Gaidoz et d'autres encore, dans leurs études sur les monuments des Hindous, des Grecs, des Celtes et des Germains, sont arrivés à établir que la croix gammée a été, chez tous ces peuples, une représentation symbolique du soleil ou d'un dieu solaire. Je voudrais rapprocher ici les conclusions respectives de ces auteurs en même temps qu'exposer les autres raisons encore qui m'ont conduit non seulement à admettre, mais encore à développer leur interprétation. La tentative sera peut-être d'autant moins inutile que, à en juger par les travaux relativement récents de MM. Greg et Schwartz, le caractère solaire ou même astronomique de la croix gammée n'est pas encore une cause gagnée.

III.

SIGNIFICATION PROBABLE DE LA CROIX GAMMÉE.

Nous avons vu que la plupart des peuples ont représenté le soleil par un cercle. Quelques-uns l'ont également figuré par un signe cruciforme, notamment les Assyriens, les Hindous, les Grecs, les Celtes, etc. (voy. fig. 2).

Ce symbolisme traduit sans doute l'idée du rayonnement solaire dans les quatre directions de

l'espace. Mais le soleil ne se borne pas à darder des rayons dans tous les sens, il semble encore animé d'un mouvement circulaire. Cette dernière fonction aura été symbolisée, tantôt par la transformation du disque en roue, tantôt par l'apposition, aux quatre extrémités de la croix solaire, de pieds ou de *pattes* généralement dirigés dans le même sens.

Quelquefois la courbe des rayons aura été arrondie, soit pour accentuer encore l'idée d'un mouvement giratoire par une image empruntée aux lois élémentaires de la mécanique, soit par un effet de la même tendance qui, dans les écritures primitives, a fait partout substituer la cursive à l'angulaire. On a ainsi obtenu le *tétrascèle* (cf. figure 12 *d*) qui est, comme je l'ai dit en commençant, une simple variété de la croix gammée.

M. Gaidoz a défini la croix gammée, un doublet graphique de la roue (1). L'expression est exacte et même des plus heureuses, à condition d'entendre par là, non point que la croix gammée dérive de la roue par la suppression d'une partie de la jante, mais bien qu'elle est, à l'instar de la roue, une représentation figurée du mouvement solaire.

(1) H. Gaidoz. *Op. cit.*, p. 113.

Par cela même que la croix gammée représente le soleil dans sa course apparente, elle est devenue aisément un symbole de prospérité, de fécondité, de bénédiction et — la superstition aidant — elle a pris partout l'acception d'un « porte-bonheur », comme l'implique, dans l'Inde, le nom même du *svastika*.

D'autre part, après avoir figuré le soleil en mouvement, elle a pu devenir un symbole du mouvement astronomique en général, appliqué à certains corps célestes, par exemple à la lune — ou même à tout ce qui paraît se mouvoir de soi-même, l'air, l'eau, la foudre, le feu, pour autant qu'elle ait réellement servi à représenter ces divers phénomènes, ce qui reste encore à établir. — Ainsi peut se résumer toute la théorie de la croix gammée.

Cette théorie n'est pas le fruit d'un raisonnement *a priori*; elle s'appuie sur les considérations suivantes :

A. La forme de la croix gammée.

B. Les rapports du tétrascèle avec le triscèle.

C. L'association de la croix gammée aux images, aux symboles et aux divinités du soleil.

D. Le rôle qu'elle joue dans certaines combinaisons symboliques, où tantôt elle accompagne et tantôt elle remplace la représentation du disque solaire.

A. *Les branches de la croix gammée sont des rayons qui marchent.*

Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur la façon dont on a de tout temps exprimé graphiquement l'idée du mouvement solaire.



Fig. 19 (1).

La première de ces figures (*a*) est une fibule antique, trouvée en Italie. Au sommet on voit un disque d'où se détachent de petits rayons se recourbant à angle droit ; ces rayons semblent avoir pris pour modèles les branches des croix gammées qui se trouvent dessinées immédiatement au-dessous.

La seconde (*b*) est empruntée aux fusaïoles de Troie. Des rayons à crochet, dirigés vers la droite, y alternent avec des rayons droits et des rayons ondulés, tous émanant du même disque.

(1) *a*. *Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques.* Comptes rendus de la session de Copenhague, 1875, p. 486.

b. Schliemann. *Ilios*, n° 1993.

c. Sur un reliquaire de Maestricht au musée des antiquités de Bruxelles, n° 24 du catalogue.

d et *e*. Sur des monnaies de Macédoine. *Numism. Chronicle*, t. XX (n. s.), pl. IV, n°s 6 et 9.

La troisième (*c*) est prise à un reliquaire du XIIIe siècle, où elle fait pendant au croissant lunaire, avec une image du Christ entre les deux. Que ce soit là une représentation du disque solaire, le fait résulte, non seulement de son parallélisme avec le croissant, mais encore de ce que, sur de nombreux monuments chrétiens du moyen âge, le Christ est ainsi représenté entre le soleil et la lune.

La même image — un disque à rayons infléchis — se rencontre sur des monnaies de Macédoine (*d*), où elle alterne parfois avec le tétrascèle (*e*).

M. Samuel Beal, distinguant dans la croix gammée deux parties distinctes : une croix équilatérale et quatre crampons, estime que la première a pour objet de symboliser la terre; quant aux crampons, ils serviraient à indiquer la direction du mouvement solaire autour de notre planète (1). Mais les figures que nous venons de reproduire prouvent surabondamment que les bras de la croix gammée, s'ils sont des rayons solaires, le sont dans toute leur longueur ; d'autre part, le disque qui forme parfois leur point d'intersection est bien une image du soleil ; enfin il n'y a aucun indice que la terre ait jamais été symbolisée par une croix équilatérale dans l'antiquité classique, non plus que dans l'Inde.

(1) *Indian Antiquary*, 1880, pp. 67 et suivantes.

B. *Le triscèle, formé par le même procédé que le tétrascèle, a été une représentation incontestable du mouvement solaire.*

L'assertion est surtout évidente pour les triscèles formés de trois jambes repliées dans l'attitude de la course, comme on l'observe fréquemment sur les monnaies de l'Asie Mineure.

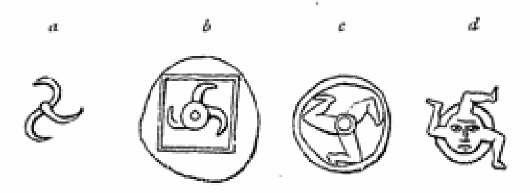


FIG. 20. Variétés de triscèles (1).

Dans des monnaies celtibériennes (fig. 20[d]), la face du soleil apparaît entre les jambes. La même combinaison se rencontre, placée au-dessus de l'image d'un taureau, sur une stèle votive de Carthage, reproduite par Gesenius (2).

Est-il possible de mieux rendre l'idée du mou-

(1) *a*. Sur une monnaie de Mégare (PERCY GARDNER, *Numismatic Chronicle*, t. XX (n. s.), p 60).

b. Sur une monnaie lycienne (FELLOWS, *Coins of ancient Lycia*. Londres, 1855, pl. X).

c. Sur une monnaie lycienne (*Numism. Chron.*, t. VIII, 3e sér., pl. V, n° 1).

d. Sur une monnaie celtibérienne (LUD. MÜLLER, fig. 46).

(2) GESENIUS, *Scripturæ linguæque Phœniciæ monumenta*. Leipzig, tab. 23.

vement et de son application à l'image du soleil?

Je citerai encore les monnaies d'Aspendus, en Pamphylie, où les trois jambes, disposées autour d'un disque central, se combinent littéralement avec des représentations thériomorphiques du soleil : l'aigle, le sanglier et le lion (1). Enfin, sur certaines monnaies de Syracuse, le triscèle à trois jambes permute avec le disque solaire au-dessus du quadrige et du cheval ailé (2).

D'autre part, la parenté du triscèle avec le tétrascèle résulte de leur forme même. Il y a passage de l'un à l'autre sur les fusaïoles d'Hissarlik ainsi que sur les monnaies de la Macédoine et de la Lycie.



Fig. 21. Symboles sur des monnaies lyciennes.
(Ludvig Müller, fig. 48 et 49.)

C. *Les images le plus fréquemment associées à la croix gammée sont les représentations du soleil et des divinités solaires.*

Les monnaies grecques offrent souvent à côté de la croix gammée la tête d'Apollon ou la reproduction de ses attributs. Sur une pièce de Damastion, en Épire, la croix gammée est gravée entre

(1) Barclay V. Head, *Hist num.*, p. 581.
(2) *Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pl. III, fig. 1 et 3.

les supports du trépied de Delphes (1); sur des vases peints de Rhodes et d'Athènes, elle figure à coté de l'*omphalos* (2). Un cratère du musée de l'art ancien, à Vienne, offre une image d'Apollon qui la porte sur la poitrine (voy. pl. I); sur un vase de Mélos, elle précède le char du dieu (3). Il n'est pas jusque chez les Gaulois où elle n'accompagne, sur des monnaies, la tête laurée et nimbée d'Apollon Bélénus (4). Sans doute, on la trouve également associée, sur des médailles grecques, aux images de Dionysos, d'Hercule, d'Hermès et de certaines déesses. Mais, en dehors des explications que j'ai déjà fournies de cette particularité, il faut se rappeler avec quelle facilité les peuples et les cités polythéistes reportent sur leur dieu principal les emblèmes ainsi que les attributs des autres divinités — témoin, dans l'antiquité classique, l'emploi du caducée, du foudre, de la corne d'abondance, etc.

Parmi les symboles qui accompagnent la croix gammée, aucun n'est, à beaucoup près, aussi fréquent que le disque solaire. Les deux signes se font en quelque sorte pendant, non seulement

(1) *Numismata cimelii regii Austriaci*. Vienne, 1755, part. I, tab. VIII, nº 3.

(2) J.-B. Waring. *Ceramic Art in remote Ages*. Londres, 1875, pl. XXVII, f. 9.

(3) J. Overbeck. *Atlas der griechischen Mythologie, Apollon*, pl. XIX, fig. 7.

(4) Lud. Müller. *Op. cit.*, fig. 27.

chez les Grecs, les Romains et les Celtes, mais encore chez les Hindous, les Japonais et les Chinois. J'en ai déjà montré plusieurs exemples (fig. 14, 15, 17). Sur une fusaïole d'Hissarlik, cette disposition parallèle se répète même trois fois.

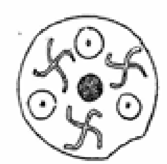
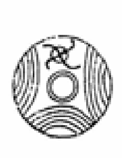
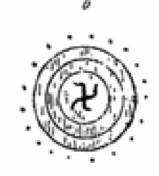


Fig. 22. Fusaïole d'Hissarlik.
(Schliemann. *Ilios*, nº 1990.)

Parfois, comme pour accentuer cette juxtaposition, la croix gammée est inscrite dans le disque même.

a 

b 

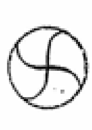
c 

Fig. 23 (1).

D'autres fois, au contraire, c'est le disque solaire qui est inscrit au centre de la croix

(1) *a*. Sur une fusaïole d'Hissarlik. Schliemann. *Ilios*, nº 1987.
b. Sur une pierre celtique d'Écosse. R.-P. Greg, *Archæologia*, 1885, pl. XIX, fig. 27.
c. Sur un ex-voto en argile dans le sanctuaire de Bharhut. *Numism. Chron.*, t. XX (nouv. sér.), pl. II, fig. 24. — Voyez aussi plus loin, pl. II, *litt. B*, nº 16.

gammée, comme on le constate notamment dans un symbole tibétain reproduit par Hodgson (1) et aussi sur une monnaie de Gnossus en Crète, où elle figure peut-être le labyrinthe.

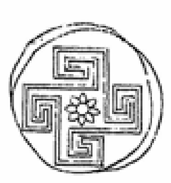


Fig. 24. Monnaie crétoise.
(*Numismatic Chronicle*, t. XX, nouv. sér., pl. III, n° 6.)

Sur une monnaie gauloise, dont on a trouvé de nombreux exemplaires dans le Limbourg belge et le pays de Namur, on voit un tétrascèle formé par quatre têtes de chevaux disposées circulairement autour d'un disque.

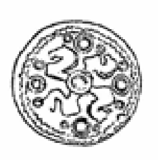


Fig. 25. Monnaie gallo-belge.
(Hucher. *L'Art gaulois*, p. 169.)

Il est impossible de méconnaître ici une application du symbolisme solaire, comme l'a fort bien reconnu M. Eug. Hucher dans un langage dont les termes excluent toute idée préconçue sur

(1) Voyez plus loin le n° 18, *litt. B*, de la pl. II.

la nature solaire du tétrascèle ou même sur les rapports du symbole gaulois avec la croix gammée : « Ces quatre protômes de chevaux, écrit-il, sont évidemment les rudiments des » quatre coursiers fougueux qui conduisent le » char d'Hélios dans l'antiquité étrusque et » grecque. Mais on ne peut méconnaître que la » disposition giratoire, *inusitée chez les Grecs,* » ne soit le produit de l'imagination celtique (1). » Ce qui est peut-être le produit de l'imagination celtique, c'est la transformation ingénieuse des bras de la croix gammée en bustes de cheval. Encore serait-il possible de trouver à cette métamorphose des précédents, voire des modèles, dans le symbolisme grec — témoin les têtes de coq et les bustes de lion qui remplacent les trois branches du triscèle sur des monnaies de Lycie (2).

Notons, en passant, que le cheval et le coq, l'aigle et le lion sont essentiellement des animaux solaires.

Il est intéressant de constater que la même combinaison, sans doute sous l'action de facteurs analogues, s'est produite dans l'Amérique septentrionale. On a trouvé, parmi les coquilles gravées des *mounds* ou tumuli du Missisipi, plusieurs

(1) Eug. Hucher. *L'art gaulois.* Paris, 1868, t. II, p. 169.
(2) Voy plus loin, chap. V.

échantillons de croix solaires inscrites dans des cercles ou plutôt dans des carrés dont chaque côté sert de support à une tête d'oiseau tournée dans le même sens — ce qui fait de l'ensemble une véritable croix gammée.



FIG. 26. Coquille gravée des mounds.
(HOLMES. *Bureau of Ethnology*, t. II, p. 282.)

D. *Dans certaines combinaisons symboliques, la croix gammée s'échange avec la représentation du soleil.*

M. Ed. B. Thomas a signalé le fait que, chez les Jainas de l'Inde actuelle, le soleil, bien qu'en grand honneur, ne figure point parmi les symboles des vingt-quatre Tirthamkaras, les saints ou fondateurs mythiques de la secte. Mais, tandis que le huitième de ces personnages a pour emblème la demi-lune, le septième a pour marque distinctive le *svastika* (1). Il y a, du reste, sur

(1) *Indian Antiquary*, 1881, pp. 67-68.

les anciennes monnaies d'Ujain et d'Andhra, comme le fait remarquer le même auteur, permutation constante entre le svastika et le disque.

Une autre preuve de l'équivalence entre la croix gammée et l'image ou du moins la lumière du soleil se rencontre parmi les monnaies de Mesembria en Thrace. Le nom même de cette ville, Μεσημβρία, peut se traduire par « le milieu du jour » : c'est la *ville de midi*, comme la désigne M. Percy Gardner (1). Or, sur quelques monnaies, ce nom est figuré par une légende parlante : ΜΕΣ卐.

Il était impossible de montrer plus clairement l'identité de la croix gammée avec l'idée de lumière ou de jour. — « Mais le jour, objecte M. Greg, n'est pas forcément le soleil. » — Outre qu'ici la distinction est peut-être un peu subtile, comment conserver des doutes, devant la facilité avec laquelle, en Grèce comme dans l'Inde et ailleurs, la croix gammée s'échange avec le disque solaire, et réciproquement (2)?

Je me permettrai d'appeler l'attention sur la planche ci-jointe, où j'ai réuni quelques exemples

(1) Percy Gardner. *Solar Symbols on the Coins of Macedon and Thrace,* dans la *Numismatic Chronicle,* t. XX (n. s.), p. 59.

(2) Ibid. *Loc. cit.,* pp. 55-58. — Sur des monnaies de Ségeste, la croix gammée qui surmonte l'image d'un chien alterne avec une roue solaire à quatre rais (*Hunter,* pl. XLVIII, 4, et LXVII, 5).

particuliers de ces permutations. Ils se rangent dans deux catégories de combinaisons qui, par leur régularité non moins que par leur fréquence, semblent comporter une intention symbolique. Dans la première, on remarque un groupement de trois signes (croix gammées ou disques) autour d'un disque central; dans la seconde, ce sont ces mêmes signes, au nombre de quatre, qui sont disposés en carré ou en losange, soit autour d'un cinquième signe analogue, soit entre les branches d'une croix équilatérale. Je voudrais tenter ici une explication de ces arrangements symboliques, qui se rattache à la signification générale de la croix gammée, — pour autant, bien entendu, que tous ces signes ne seraient pas, sur certains disques, un simple motif d'ornementation, destiné à remplir les espaces vides.

Les trois premiers numéros de la première combinaison (*litt.* A) sont empruntés à des fusaïoles d'Hissarlik (1); le quatrième, à un vase funéraire du Danemark (2); le cinquiène, à une poterie de Silésie (3); le sixième, qui représente l'empreinte d'un pied du Bouddha, aux bas-reliefs

(1) Schliemann. *Ilios*, nos 1951, 1947 et 1861.
(2) Lud. Müller. *Op. cit.*, fig. 31.
(3) Ibid. *Op. cit.*, fig. 30.

d'Amaravati (1); le septième, curieux exemplaire de *triçûla,* aux sculptures gréco-bouddhiques de Jusufzaï dans le nord-ouest de l'Inde (2). Il faut y ajouter l'image suivante, empruntée à la symbolique hindoue et reproduite par Guignaut, d'après Nicolas Müller.

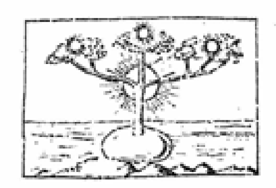


FIG. 27. Symbole hindou.
(GUIGNAUT, t. IV, 2e part., pl. II, fig. 16.)

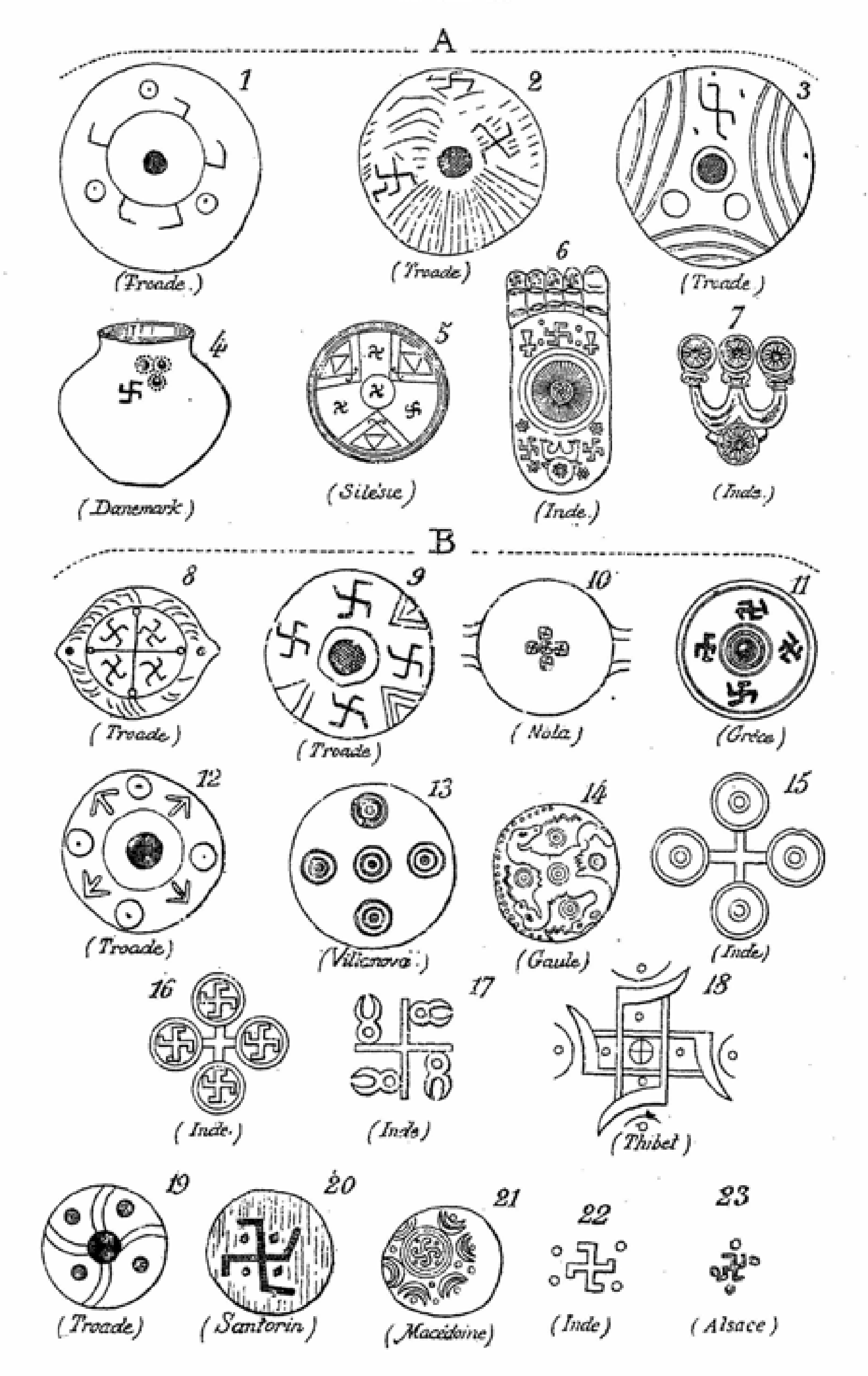
C'est cette dernière figure qui nous servira à expliquer les autres, ou du moins à formuler une conjecture sur leur signification.

Il s'agit d'un arbre qui représente apparemment l'arbre cosmique de la mythologie hindoue, sorti de l'œuf primordial au sein de l'océan chaotique. Il se ramifie en trois branches, qui supportent chacune un soleil, alors qu'un quatrième soleil, plus considérable, est fixé à la bifurcation des rameaux.

(1) JAMES FERGUSSON. *Eastern and Indian Architecture.* London, p. 184.

(2) *Græco-Buddhist sculptures of Yusufzai*, dans la publication *Preservation of National Monuments of India*, pl. XXI.

PLANCHE II.


A
1
2
3
(Troade.)
(Troade)
(Troade)
6
4
5
7
(Danemark)
(Silésie)
(Inde.)
(Inde.)
B
8
9
10
11
(Troade)
(Troade)
(Nola)
(Grèce)
12
13
14
15
(Troade)
(Villanova)
(Gaule)
(Inde)
16
17
18
(Inde.)
(Inde)
(Thibet)
19
20
21
22
23
(Troade)
(Santorin)
(Macédoine)
(Inde)
(Alsace)

Guignaut nous apprend, dans sa traduction de Creuzer, que cette image était un symbole de la Trimourti, la Trinité hindoue. Nous n'avons pas à examiner ici cette thèse fort sujette à caution. Mais je crois que le savant français avait touché juste, quand il ajoutait en note : « Il y a » là trois soleils, et cependant c'est toujours le » même soleil (1) ».

En effet, le but de cette combinaison ne serait-il pas de représenter le soleil dans les trois points ou positions qui circonscrivent sa course apparente de chaque jour : le lever, le zénith, le coucher ; ce que le langage figuré de la mythologie védique a rendu par les trois pas de Vishnou ?

On sait que, de tout temps, l'imagerie populaire, afin de figurer des mouvements ou des changements de position, a recouru à l'artifice de multiplier la représentation d'un même personnage ou d'un même objet, en lui assignant chaque fois une attitude différente. — C'est le procédé de la juxtaposition appliqué à l'idée de succession, ou, comme l'a formulé M. Clermont Ganneau, « la répétition des acteurs pour marquer la succession des actes (2) ». — Nous-mêmes, représentons-nous autrement, dans nos diagrammes

(1) Guignaut. *Les religions de l'antiquité.* Paris, 1841, t. IV, première partie, p. 4.

(2) Voir Clermont Ganneau. *L'imagerie phénicienne,* p. 10.

astronomiques, les phases de la lune ou les différentes positions du soleil sur l'écliptique ?

La même signification me semble s'attacher aux trois svastikas gravés autour d'un disque, sur l'empreinte d'un pied du Bouddha (*litt.* A, n° 6). En effet, les pieds du Bouddha ont d'abord été les pieds de Vishnou ; le bouddhisme s'est contenté de rattacher aux pas de son fondateur les empreintes déjà consacrées par la tradition hindoue (1). Les autres signes qui décorent cette empreinte paraissent singulièrement en compliquer le symbolisme. Mais il ne faut pas oublier que les bouddhistes ont accumulé, sur le pied sacré de leur Maître, à peu près tous les symboles qu'ils ont pu inventer ou emprunter. La tradition en énumère jusque soixante-cinq ! D'ailleurs la plupart de ces signes sont également des symboles solaires, tout au moins les rosaces, le trident et le triçûla, ce dernier qui représente, comme je le montrerai plus loin, l'éclat ou le rayonnement du feu solaire (2).

Cette interprétation peut encore s'appliquer aux trois roues assises sur les pointes du triçûla

(1) Senart. *La légende du Bouddha,* dans le *Journal asiatique*. Paris, 1873, t. II, p. 278, et 1875, t. VI, pp. 120-121.

(2) M. Ed. Thomas a parfaitement reconnu qu'il devait y avoir une relation entre les trois positions diurnes du soleil et les symboles gravés dans l'empreinte d'Amaravati. Seulement, s'il voit dans le disque central le soleil de midi, c'est le triçûla du talon qui lui paraît représenter le soleil levant, alors que les svastikas esquissés sur les

dans un bas-relief gréco-bouddhique de Yusufzaï (*litt.* A, n° 7). Si, comme je crois l'établir (1), le disque central des triçûlas a été une image du soleil avant de devenir, chez les bouddhistes, la Roue de la Loi, on peut en dire autant des trois rouelles qui couronnent ici les pointes de l'antique symbole.

En Grèce, je ne sache pas que la mythologie fasse allusion à trois enjambées du soleil. Mais les créations de la symbolique remplacent parfois les figures du langage. Ainsi le triscèle, formé de trois jambes qui rayonnent autour d'un disque, ne se prête-t-il pas à la même explication que l'arbre hindou aux quatre soleils? Il y a, du reste, présomption que les Grecs ont distingué trois positions du soleil et même qu'ils ont choisi des personnalités distinctes pour représenter ces principaux *moments* de sa vie quotidienne. Près de

doigts figureraient les dernières lueurs du coucher. Quant aux autres svastikas, les deux signes du talon représenteraient les Açvins; le troisième symboliserait le dieu Pûshan. — Je ne vois rien, pour ma part, qui puisse justifier ces derniers rapprochements. M. Thomas a été plus heureux, quand il a mis en rapport avec le symbolisme hindou relatif aux trois positions du soleil, une image empruntée par M. Rawlinson à un obélisque de Koyunjik : trois disques solaires y figurent l'un à côté de l'autre; celui du centre lance des rayons droits et laisse passer une main qui tient un arc (voyez plus haut, fig. 8); les deux autres, d'une dimension un peu moindre, émettent des rayons qui s'arrondissent à leur extrémité comme par un effet de la force centrifuge (*Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pp. 31-32).

(1) Voyez plus loin, chapitre VI.

Lycosura, en Arcadie, le sanctuaire de Zeus Lycæus — où, suivant Pausanias, *les corps ne projetaient pas d'ombre* — s'élevait, sur une montagne entre deux temples, l'un, *à l'orient,* qui était consacré à Apollon Pythien, l'autre, *vers l'occident,* voué à Pan Nomius (1). Apollon, vainqueur du serpent Python, représente bien le soleil du matin dissipant les ténèbres à l'orient. Quant au Jupiter lycéen d'Arcadie, c'est le soleil dans toute sa gloire de midi, à l'heure où les corps projettent le moins d'ombre (2). Enfin, Pan, l'amant de Sélènè, a, sans contredit, un caractère solaire ou, du moins, en rapport avec le soleil sur son coucher. M. Ch. Lenormant a mis en relief le caractère lumineux de cette divinité, qu'Hérodote n'hésite pas à rapprocher de Chem ou Min, personnification égyptienne du soleil nocturne ou souterrain (3).

Nos propres traditions populaires semblent également avoir gardé le souvenir des trois pas solaires, du moins dans les parties de l'Allemagne et de l'Angleterre où, naguère encore, la veille de Pâques, les villageois gravissaient une colline pour exécuter trois bonds de joie au lever du

(1) Pausanias, VIII, 38.

(2) A. Maury. *Religions de la Grèce antique*. Paris, 1857, t. I, p. 59.

(3) Ch. Lenormant. *Galerie mythologique* dans le *Trésor de numismatique*. Paris, 1850, p. 25.

soleil. « Et pourtant, ajoute Sir Thomas Brown, le soleil ne danse pas ce jour-là (1). » — Il faut observer que, dans nos campagnes, on parle encore de « jambes du soleil » à propos des rayons obliques que l'astre semble parfois promener sur terre, quand il est caché derrière un nuage.

Passons au second groupement (pl. I, *litt.* B), qui représente des combinaisons de quatre figures secondaires, disposées autour d'une figure centrale (2). Je hasarderai ici — toujours à titre d'hypothèse — une explication analogue aux précédentes.

(1) E.-B. TYLOR. *Civilisation primitive,* t. II, p. 385.

(2) Les numéros 8, 9, 12 et 19 sont empruntés aux poteries d'Hissarlik (SCHLIEMANN. *Ilios,* nos 1218, 1873, 1958 et 1822); le no 10, à une coupe de Nola (LUD. MÜLLER, fig. 18); le no 11, à un vase archaïque d'Athènes (ID., fig. 7); le no 13, à un cylindre de Villanova (DE MORTILLET. *La croix avant le christianisme.* Paris, 1866, fig. 39); le no 14, à une monnaie de la Gaule belgique (*Revue numismatique.* Paris, 1885, pl. VI, no 4); les nos 15 et 16, à des anciennes monnaies de l'Inde (A. CUNNINGHAM. *Bhilsa Topes.* Londres, 1854, pl. XXXI, fig. 3 et 4); le no 17, également à une ancienne monnaie hindoue (GREG. *Archaeologia,* 1885, pl. XIX, fig. 29); le no 18, aux symboles bouddhiques du Tibet (HODGSON. *Buddhist Symbols,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society,* t. XVIII, 1re sér., pl. I, fig. 20); le no 20, à une poterie de Santorin (WARING. *Ceramic Art in Remote Ages,* pl. XLIII, fig. 2); le no 21, à une monnaie de Macédoine (*Numismatic Chronicle,* t. XX, nouv. sér., pl. IV, no 7); le no 22, aux bas-reliefs d'Amaravati (cf. plus haut, *litt.* A, no 6); enfin le no 23, à une ceinture en feuilles de bronze, trouvée dans un tumulus d'Alsace (DE MORTILLET. *Musée préhistorique,* pl. C, no 1235).

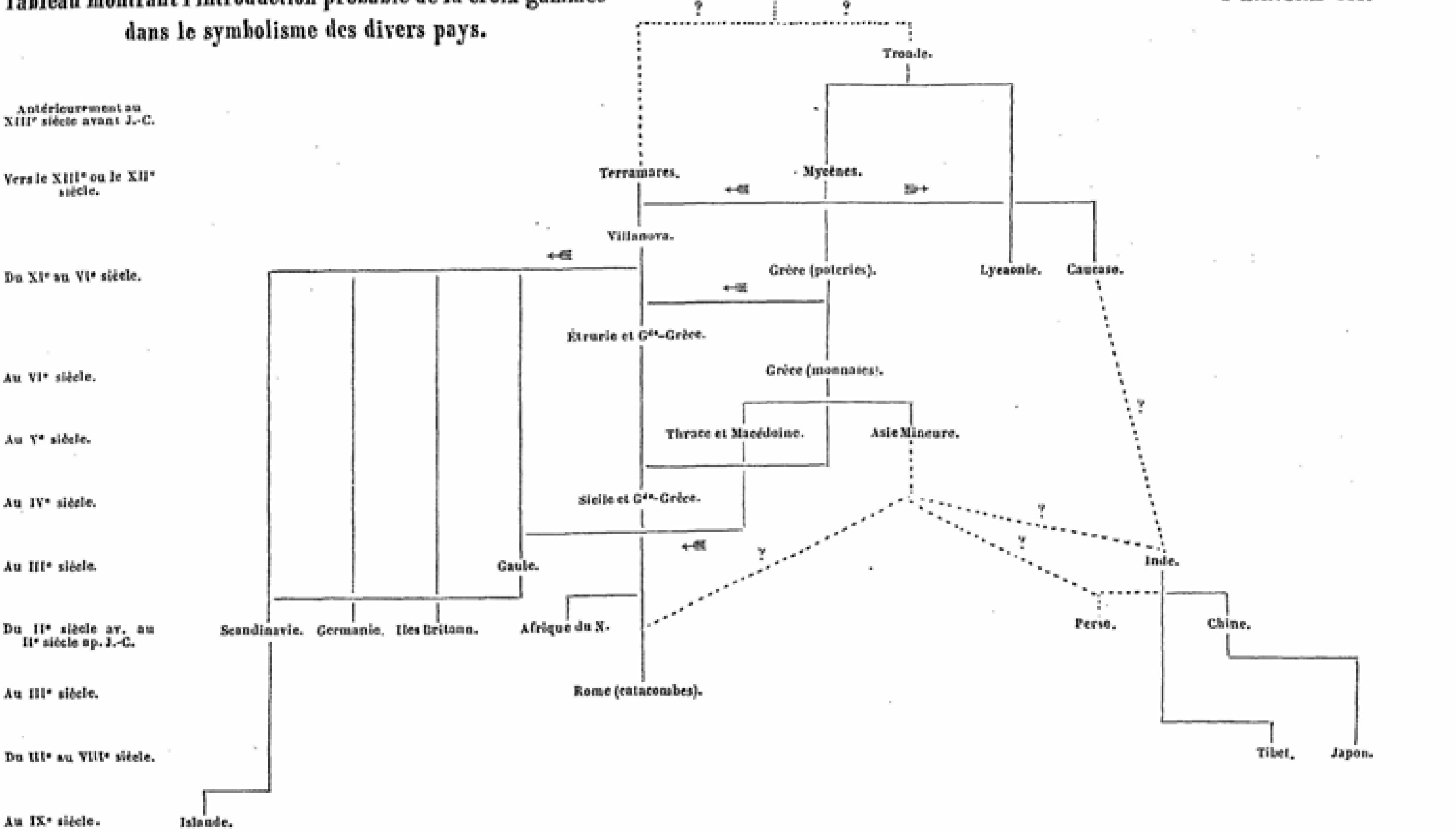
On a trouvé, sur les monuments assyriens, des croix équilatérales qui représentent le ciel ou l'horizon. Leurs extrémités sont quelquefois terminées par de petits disques (1). On peut se demander, non seulement si ces disques ne figurent pas, comme dans les combinaisons précédentes, autant de soleils, mais encore s'ils n'ont pas trait à quatre positions différentes de l'astre ; ce qui ferait peut-être songer, non plus à sa course diurne, mais à sa révolution annuelle, jalonnée par les solstices et les équinoxes.

Quoi qu'il en soit, le symbole des quatre disques réunis par une croix se répandit, comme motif de décoration, dans l'Asie Mineure, la Grèce, l'Italie et l'Inde, tantôt en se simplifiant par la substitution d'un disque central à la croix (pl. II, *litt.* B, n°s 9 à 13), tantôt en se compliquant par l'introduction de la croix gammée (n°s 8, 16, 18 à 23), sans compter les divergences produites par les permutations partielles ou générales des disques et des croix gammées. Le n° 17 représente une croix dont le caractère *gammé* résulte précisément de l'adjonction d'un disque à droite de chaque bras. Les n°s 14 à 18 peuvent être considérés comme formant une transition

(1) Victor Duruy. *Symboles païens de la croix*, dans la *Revue politique et littéraire*, 14 janvier 1882, p. 51, fig. 8.

Planche III.

Tableau montrant l'introduction probable de la croix gammée dans le symbolisme des divers pays.



aux symboles 19, 20, 21, 22 et 23, où ce n'est plus la croix gammée qui se trouve inscrite à l'intérieur ou à côté des disques, mais où ce sont les disques qui se cantonnent entre les bras de la croix gammée. Peut-être aussi les combinaisons reproduites au bas de la planche proviennent-elles directement de la croix équilatérale à disques cantonnés entre les branches ⁜. Cette dernière, après avoir décoré les poteries d'Hissarlik, ainsi que les plus anciennes monnaies de la Lydie, s'est perpétuée jusque dans les monnaies et les blasons du moyen âge chrétien, en passant par les poteries des palafittes en Savoie, plus tard par les nombreuses monnaies gauloises, où les disques des cantons se transforment parfois en rouelles et en croissants (1).

M. Greg voit, dans ces quatre disques ou points, des étoiles ou des petits feux (2). Je me demande ce que des *feux* viendraient faire ici. Autant valent les quatre clous d'Émile Burnouf. J'aime bien mieux croire qu'ils ont été à l'origine, conformément à l'interprétation ordinaire du disque, des représentations du soleil; — et ces soleils, pour appliquer l'expression de Guignaut, ne représentent-ils point peut-être « toujours le même soleil », sur un point différent de l'horizon céleste?

(1) L. Maxe Werly. *Monnaies à la croix*, dans la *Revue belge de Numismatique*. Bruxelles, 1879, pl. XII et XIII.

(2) Greg. *Loc. cit.*, p. 296.

L'hypothèse que la croix gammée symbolise le mouvement du soleil a rencontré l'objection que les anciens ne connaissaient pas la rotation de cet astre sur lui-même. Mais il ne s'agit pas ici, à proprement parler, d'un mouvement giratoire. Ce qu'on a voulu marquer en recourbant les rayons du disque, c'est le mouvement de translation circulaire dans l'espace, qui paraît animer le soleil pendant le jour ou l'année. La preuve en est dans le symbolisme de la roue qui a également servi à représenter la marche du soleil, sans pour cela impliquer la connaissance de la rotation solaire. Un rite antique qui se rencontre dans diverses branches de la famille indo-européenne consistait à faire le tour d'un objet qu'on voulait honorer ou sanctifier, en lui présentant le côté droit, c'est-à-dire en suivant la direction apparente du soleil. Connu dans l'Inde sous le nom de *pradakshina,* encore pratiqué par les bouddhistes du Tibet autour de leurs stèles sacrées, cet usage s'est maintenu jusqu'à nos jours dans diverses parties de l'Europe. Le docteur Mac Cleod raconte que les montagnards d'Écosse, quand ils venaient souhaiter le nouvel an à son père, faisaient ainsi le tour de la maison, pour en assurer la prospérité pendant l'année. A Saint-Fillan on accomplissait cette circumambulation, qui se nommait *deasil* (deisul), autour d'un puits miraculeux, auquel on

venait demander la santé. Une coutume analogue semble avoir existé dans le Jura (1).

Une autre objection, c'est qu'un certain nombre de croix gammées ont leurs branches tournées vers la gauche, c'est-à-dire dans un sens opposé à la direction apparente de la révolution solaire (2). M. Max Müller a fait observer que, dans ce cas, on avait peut-être voulu représenter le mouvement rétrograde du soleil automnal, en opposition avec le mouvement progressif du soleil printanier (3). Malheureusement, l'éminent indianiste ne produit aucun témoignage à l'appui de cette hypothèse. Ne serait-il pas plus simple d'admettre que la direction des branches est d'une importance secondaire dans le symbolisme de la croix gammée? Lorsqu'on aura voulu symboliser la marche du soleil, sa faculté de translation à travers l'espace, plutôt que le sens dans lequel il tourne, on se sera peu préoccupé de l'orientation qu'on donnait aux rayons. Bien qu'en général ce soit la forme du svastika qui domine, les branches se tournent vers la gauche dans un grand nombre de croix gammées ou de tétrascèles qui sont incontestablement en rapport avec

(1) Sir JOHN LUBBOCK. *Origin of Civilisation*. Londres, 1870, pp. 214 et 226.

(2) F. PINCOTT, dans le *Journal* de la *Roy. Asiat. Soc.*, t. XIX (nouv. sér.), p. 245.

(3) Lettre à M. SCHLIEMANN. *Ilios*, p. 520.

les personnifications ou les symboles du soleil (1). On peut, du reste, faire une observation identique sur des triscèles dont le caractère solaire n'est pas contesté (2), et même sur des images directes du soleil, tels que des disques dont les rayons, brisés en vue de rendre l'idée du mouvement, sont dirigés vers la gauche aussi bien que vers la droite (3).

Dans la pratique, nous ne voyons pas qu'on ait fait une différence entre les deux formes. Il arrive parfois que le même monument renferme plusieurs croix gammées dont les branches sont respectivement dirigées en sens opposé (4), et il paraît que, dans l'Inde, le sauvastika est, au même titre que le svastika, un signe de bon augure; tous deux sont énumérés, comme nous l'avons vu, parmi les signes des pieds du Bouddha (5).

(1) Telles sont, par exemple, les croix gammées inscrites entre les supports du trépied d'Apollon, dans une monnaie de Damastion mentionnée plus haut, et la croix gammée, reproduite dans notre planche I, sur la poitrine d'un Apollon.

(2) P. Six, dans la *Revue de Numismatique*. Paris, 1886, p. 147.

(3) Percy Gardner. *Numism. Chron.*, t. XX, pl. IV, nº 20.

(4) Th. Roller. *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. VI, 1. — Cf. certains disques des fusaïoles d'Hissarlik (Schliemann. *Ilios*, nº 1951).

(5) Eug. Burnouf. *Lotus*, p. 626. — M. de Milloué a observé au musée Guimet que deux statues bouddhiques, décorées de la croix gammée, portent, l'une un *svastika*, l'autre un *sauvastika*; la première est de fabrication japonaise, la seconde de provenance chinoise (*Bulletin de la Société d'anthropologie de Lyon*, t. I, p. 193).

J'ai admis plus haut que la croix gammée, en tant que symbole de mouvement astronomique, avait pu s'appliquer aux révolutions ou même aux phases de la lune. Le fait est d'autant plus plausible que la croix équilatérale semble elle-même avoir parfois servi à symboliser le rayonnement lunaire aussi bien que solaire, s'il faut en juger par une représentation mithriaque où les pointes du croissant qui encadre le buste de la déesse lunaire sont surmontées chacune d'une croix équilatérale (1). Ainsi pourrait également s'expliquer la fréquente attribution de la croix gammée à des déesses lunaires, telles que les différentes formes de l'Artémis asiatique.

Dans des monnaies de Gnossus, en Crète, le croissant lunaire prend la place du disque solaire au centre de la croix gammée.

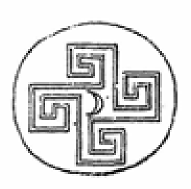


FIG. 28. Monnaie crétoise.
(*Numismatic Chronicle*, t. XX, nouv. sér., pl. II, fig. 7.)

Une monnaie qu'on croit appartenir à Apollo-

(1) LAJARD. *Atlas*, pl. LXXVIII.

nius ad Rhyndacum, offre une croix gammée flanquée de quatre croissants.



FIG. 29. Tétrascèle lunaire.
(BARCLAY V. HEAD. *Numismatic Chronicle*, t. VII (3e sér.), pl. XI, fig. 48.)

Sur des stèles funéraires de la Numidie, on voit les deux croix gammées qui surmontent l'image des défunts dans notre figure 14 (où l'une d'elles est en quelque sorte soulignée par une rouelle) faire place, tantôt à deux disques radiés, tantôt à une rouelle et à un croissant, tantôt à une croix équilatérale et à un croissant, tantôt enfin à deux croissants (1). D'où l'on pourrait conclure que la croix gammée sert à remplacer également l'image du soleil et celle de la lune.

M. Schliemann a trouvé à Hissarlik, dans les couches supérieures à la cité brûlée, une sphère en terre cuite, que des bandes horizontales divisent en zones parallèles. Dans la zone équatoriale se trouvent treize croix gammées, alignées à côté l'une de l'autre. L'illustre explorateur d'Ilion croit y reconnaître une sphère terrestre, où les croix gammées, symbole du feu, indique-

(1) *Stèles du Koudiat el Batoum*, dans les *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, t. II, pl. III, fig. 1 à 6.

raient la zone torride. M. R. P. Greg, fidèle à sa théorie, préfère y découvrir une représentation de l'univers, où les svastikas symboliseraient la puissance suprême de Zeus (1). Me sera-t-il permis de demander à mon tour si l'on ne peut y voir une sphère céleste, où les croix gammées représenteraient treize lunes, c'est-à-dire l'année lunaire ?

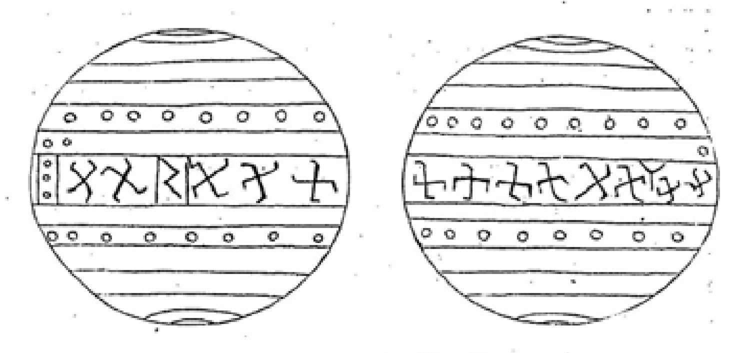


FIG. 30. Fusaïole d'Hissarlik.
(SCHLIEMANN. *Ilios*, fig. 245 et 246.)

IV.

PAYS D'ORIGINE DE LA CROIX GAMMÉE.

Peut-on déterminer le berceau de la croix gammée ou, du moins, la région d'où elle est sortie pour se transporter aux quatre coins du vieux monde?

(1) GREG. *Archaeologia*, 1885, p. 304.

Sans doute elle a pu se former spontanément sur des points divers, à l'instar des croix équilatérales, des cercles, des triangles, des fleurons et des autres ornements géométriques si fréquents dans la décoration primitive.

Mais les exemplaires que nous venons d'étudier sont trop identiques dans leur signification comme dans leur emploi pour que nous ne soyons pas porté à admettre l'unité originaire du signe ou, tout au moins, de son acception symbolique.

Une première observation, qui a été faite depuis longtemps, c'est que la croix gammée est presque une propriété exclusive de la race aryenne. On la trouve, en effet, chez tous les peuples du rameau indo-européen, alors qu'elle manque complètement chez les Égyptiens, les Chaldéens, les Assyriens et même les Phéniciens, bien que ces derniers ne se soient guère gênés pour emprunter les ornements et les symboles de leurs voisins. Quant aux Tibétains, aux Chinois et aux Japonais, chez qui elle n'est ni moins fréquente, ni moins vénérée, il n'est pas difficile d'établir qu'elle a dû leur arriver de l'Inde avec le bouddhisme.

De là à conclure que la croix gammée est une survivance de la symbolique créée ou adoptée par les ancêtres communs des Aryas, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été aisément franchi. N'avait-on pas les précédents de la philologie,

qui ne peut rencontrer le même radical dans les principaux dialectes des peuples indo-européens sans en faire remonter l'existence à l'époque où ces peuples parlaient la même langue? On ne s'est même pas arrêté en si beau chemin. Voulant donner à la croix gammée une importance en rapport avec la haute destinée qu'on lui attribuait, on a cherché à en faire le symbole du dieu suprême que les Aryas auraient adoré avant leur dispersion. C'est ainsi que nous avons vu M. Greg présenter la croix gammée comme l'emblème du dieu du ciel ou de l'air, devenu, au cours des migrations indo-européennes, Indra, Zeus, Jupiter, Thor, etc. M. Ludvig Müller, de son côté, après avoir tant contribué, par son travail si complet et si consciencieux sur la croix gammée, à établir qu'elle est un symbole solaire, prend soin d'ajouter qu'avant de recevoir cette signification, elle aurait bien pu être, chez les Aryas primitifs, « l'emblème de la divinité qui comprenait tous les dieux, ou encore du dieu tout-puissant de l'univers ».

Il fait observer, à cet effet, que la croix gammée s'associe à des divinités de nature différente et que, dès lors, elle pourrait bien avoir la valeur d'un signe générique de la divinité, à l'instar de l'étoile qui figure devant les noms divins dans les inscriptions cunéiformes de la Mésopotamie :

« Le signe, conclut-il, a donc exprimé figurément » le mot θεός, qui répondait à *deva*, dont il déri» vait ; c'est ainsi que les Aryas primitifs » appelaient la divinité dont ce signe était pro» bablement le symbole. », Qui sait même si elle n'aurait pas comporté et conservé une signification plus haute encore, si les Grecs, par exemple, « à la suite des Pélasges », ne s'en sont pas servis pour symboliser un dieu élevé au-dessus des Olympiens, voire l'Être unique et suprême de la philosophie et de la tradition religieuse, « le dieu » inconnu auquel, selon saint Paul, un autel était » consacré à Athènes (1) » ?

C'est là faire beaucoup d'honneur à la croix gammée. Pour réduire ces théories à leur juste valeur, il suffit de montrer qu'elles sont des conjectures sans point d'appui dans l'histoire. Quand celle-ci commence à lever le voile qui dissimule les origines des Grecs, des Latins, des Germains, des Celtes, des Slaves, des Hindous, des Perses, nous trouvons ces peuples adorant les

(1) LUD. MÜLLER. *Op. cit.*, p. 107. — M. Alexandre Bertrand, dont nous attendons avec une légitime impatience l'étude depuis longtemps promise sur la croix gammée, en fait, tout au moins chez les Gaulois, le symbole d'une divinité sans nom. (*La Gaule avant les Gaulois*. Paris, 1884, p. 12.) — Si, par cette expression, l'éminent archéologue entend une divinité dont nous ne connaissons pas le nom, personne n'y contredira. Mais s'il fait allusion à une divinité qui n'aurait pas eu de nom, ceci est une autre affaire.

vagues *numina* qu'ils entrevoyaient derrière les principaux phénomènes de la nature, rendant un culte à la multitude des esprits et s'adonnant à toutes les pratiques des religions inférieures, avec çà et là des élans de poésie et de spiritualité qui étaient comme la promesse et l'aurore de leur futur développement religieux.

Il est vraisemblable que, déjà avant la période historique, ils avaient des fétiches, peut-être même des idoles, à l'instar de ces grossiers *xoana* qu'on retrouve aux origines de l'art grec. Mais il est peu probable qu'à l'âge bien autrement lointain de leur première séparation, ils eussent déjà possédé des symboles, c'est-à-dire des signes idéographiques, des figures qui représentent la divinité sans prétendre en être l'image ni le réceptacle. En tout cas, c'est l'occasion d'appliquer l'adage *affirmantis onus probandi* : à ceux qui veulent faire de la croix gammée un legs des Aryas « primitifs », incombe le fardeau d'établir que ces Aryas ont pratiqué le symbolisme; que, parmi leurs symboles, figurait la croix gammée et que cette croix gammée représentait le vieux *Diu pater,* le Ciel-père des mythologies subséquentes.

La même réserve doit-elle accueillir les hypothèses qui font de la croix gammée un symbole pélasgique, — qu'on entende par Pélasges les Aryas occidentaux en général ou simplement les

ancêtres des Grecs, des Italiotes et des populations aryennes primitivement cantonnées dans le bassin du Danube?

Ici nous ne pouvons plus être aussi affirmatifs dans nos négations. Il est incontestable, en effet, que la croix gammée figure parmi les ornements géométriques de certaine poterie, qualifiée de *pélasgique*, parce qu'elle se retrouve, à l'âge du bronze ou au premier âge du fer, chez tous les peuples aryens, depuis l'Asie Mineure jusqu'aux bords de l'Atlantique (1). Mais d'abord le terme même de Pélasges ne me semble pas heureux, et l'on peut constater que les archéologues ont aujourd'hui une tendance à l'abandonner. Ou bien ce terme vise simplement la phase pré-hellénique et pré-étrusque de la civilisation dans le sud de l'Europe, et alors il n'est qu'un mot destiné à couvrir notre ignorance, ou bien il prétend s'appliquer à un peuple déterminé, et alors il confond sous une même dénomination des populations très diverses, dont rien ne nous autorise à faire un groupe ethnique. De plus, pour ce qui concerne les premières apparitions de la croix gammée, il est possible et même nécessaire de restreindre encore davantage le champ géographique de nos recherches.

(1) Max Collignon. *Archéologie grecque*, p. 276.

Sans entrer dans la question de savoir si la décoration géométrique n'a pu naître d'une façon indépendante chez différents peuples, on doit remarquer que ce style d'ornementation comprend deux périodes : celle de la décoration peinte et celle de la décoration incisée. Or, dans cette dernière période, qui est partout la plus ancienne, on ne retrouve la croix gammée que sur les fusaïoles d'Hissarlik et sur les poteries de terramares. Nous avons donc là deux premiers *habitats* de notre symbole, l'un sur les rives de l'Hellespont, l'autre dans le nord de l'Italie.

S'est-il propagé d'un pays à l'autre par les voies ordinaires du commerce? Il faut avouer qu'à cette époque préhistorique les relations étaient fort douteuses entre la Troade et le bassin du Pô. L'Étrurie a certainement subi des influences asiatiques. Mais, qu'on admette ou non la migration légendaire de Tyrrhénius et de ses Lydiens, cette influence ne s'est fait sentir que dans un âge postérieur aux palafittes de l'Émilie, sinon à la nécropole de Villanova.

Reste donc l'hypothèse où la croix gammée aurait été apportée dans les deux pays par un même peuple.

Nous savons que les Troyens étaient originaires de la Thrace. D'autre part, une tradition fort plausible veut que les ancêtres ou les prédé-

cesseurs des Étrusques, et, en général, les premiers habitants connus de l'Italie septentrionale, aient débouché dans la péninsule en venant du nord ou du nord-est, après avoir quitté la vallée du Danube. C'est donc dans cette dernière région qu'il faudrait chercher le premier foyer de la croix gammée. On doit observer que quand, plus tard, le monnayage reproduisit les types et les symboles des religions locales, les pays les plus voisins du Danube, tels que la Macédoine et la Thrace, figurent parmi ceux où les monnaies portent fréquemment la croix gammée, le tétrascèle et le triscèle (1). D'autre part, c'est surtout à Athènes qu'elle se montre sur les poteries de la Grèce propre, et l'on sait que l'Attique passe pour avoir été primitivement colonisée par les Thraces.

En tout cas, c'est surtout chez les Troyens, à en juger par les découvertes de M. Schliemann, que la croix gammée a joué un rôle important au point de vue symbolique et religieux, ce qui contribuerait à faire croire qu'elle y était plus voisine de son berceau et plus consciente de sa signification originaire. « Les peuples qui avaient envahi la presqu'île des Balkans et colonisé la Thrace, écrit M. Maspéro, franchirent les deux bras de mer qui les séparaient de l'Asie à une

(1) PERCY GARDNER. *Solar symbols on the coins of Macedon and Thrace*, dans la *Numismatic Chronicle*, t. XX (n. s.), pp. 49 et suivantes.

époque fort ancienne et y transportèrent la plupart des noms qu'ils avaient déjà implantés dans leur patrie d'Europe. Il y avait des Dardaniens en Macédoine, au bord de l'Axios, comme en Troade au bord de l'Ida, des Kébrènes au pied des Balkans et une ville de Kébréné auprès d'Ilion (1). » Qui s'étonnera que ces émigrants eussent emporté avec eux, sur l'autre rive de l'Hellespont, les symboles aussi bien que les rites et les traditions qui constituaient le fond de leur culte dans le bassin du Danube? Sans doute, ils empruntèrent beaucoup aux croyances des populations parmi lesquelles ils vinrent s'établir. Mais où a-t-on retrouvé la croix gammée parmi les vestiges de la civilisation, bien autrement ancienne encore, dont ils ne tardèrent pas à subir l'influence religieuse et artistique?

M. Sayce, il est vrai, lorsqu'il l'a rencontrée en Lycaonie, sur le bas-relief d'Ibriz, soutient l'impossibilité de déterminer si c'est là un symbole importé de la Troade chez les Hettéens ou s'il faut au contraire en faire honneur à ces derniers (2). Cependant, alors que les plus anciennes fusaïoles d'Hissarlik remontent *pour le moins*

(1) G. Maspéro. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. Paris, 1886, p. 241.

(2) A.-H. Sayce. *The Hittites, the Story of a forgotten Empire*. Londres, 1888, p. 142.

au XIIIe ou au XIVe siècle, le bas-relief d'Ibriz révèle une influence de l'art phrygien et même assyrien, qui est peut-être contemporaine du roi Midas et qui, en tout cas, ne peut avoir précédé de beaucoup l'avènement des Sargonides; c'est-à-dire qu'il nous faut, pour fixer l'âge du monument, descendre jusqu'au IXe ou au VIIIe siècle avant notre ère (1).

Ici, comme partout ailleurs, il n'est donc pas difficile de rattacher les origines de la croix gammée aux premiers centres que nous venons de lui assigner. Alors même que, dans le nord et dans l'occident de l'Europe, elle se montre avec des objets de l'âge du bronze, c'est généralement sur des poteries qui rappellent les vases à décoration géométrique de la Grèce et de l'Étrurie, et, plus tard, sur des monnaies qui reproduisent plus ou moins grossièrement les types monétaires de la Grèce. En Allemagne, en Danemark, en Suède, en Norvège, en Islande, elle a paru s'introduire par les mêmes voies qui ont fait arriver l'écriture runique de la vallée du Danube aux rivages de la Baltique et de l'Océan. En Gaule, puis en Angleterre et en Irlande, elle a pu pénétrer, soit

(1) PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, t. IV, pp. 728 et 794, *note* 1. — On ne signale la croix gammée, en dehors du bas-relief d'Ibriz, que sur un seul monument hettéen; c'est un cylindre, probablement de date incertaine (SCHLIEMANN. *Troja*, p. 125).

par la Savoie, dès l'époque des palafittes, soit avec les poteries et les bijoux importés de l'Orient par le commerce terrestre ou maritime, soit enfin avec les monnaies macédoniennes qui représentent l'origine du monnayage gaulois.

Nous avons déjà vu comment elle s'est propagée dans les îles de la Méditerranée et dans la Grèce propre, puis de la Grèce à la Sicile et à l'Italie du Sud. Il faut remarquer que, même à Rome, elle semble avoir été toujours en rapport avec les traditions de l'Orient. L'unique tombeau en plein air sur lequel on l'ait observée jusqu'ici aux abords de la ville éternelle, est celui d'un Syrien (1). N'oublions pas que le christianisme des catacombes était également une religion d'origine orientale.

Dans l'Extrême-Orient, les origines de la croix gammée peuvent se ramener sans difficulté au svastika de l'Inde. Reste à examiner si celui-ci, à son tour, peut se rattacher à la croix gammée de l'Occident. M. Ludvig Müller, voulant établir que ce symbole est antérieur à la dispersion des Indo-Européens, soutient que le svastika n'a pu passer des Hindous aux Grecs ou réciproquement, sous prétexte que ces deux races avaient des religions trop différentes pour s'em-

(1) Lud. Müller. *Op. cit.*, p. 62.

prunter des symboles. Tout le présent volume tend à prouver que ce n'est pas là un obstacle. J'aurai particulièrement l'occasion de montrer comment l'Inde a emprunté plusieurs de ses principaux symboles à la Mésopotamie, à la Perse, à la Grèce même. Pourquoi le svastika ferait-il exception?

Ici, toutefois, se présente une difficulté que nous ne devons pas nous dissimuler. Le svastika n'apparaît point sur les monnaies frappées dans la Bactriane ou dans l'Inde par Alexandre et ses successeurs indo-grecs. Même chez les Indo-Scythes, dont le monnayage copie les types grecs, il ne se montre que sur des imitations barbares des pièces de Basu Deva (1). D'autre part, il orne, comme nous l'avons constaté, les monnaies de Krananda et les plus anciens lingots monétaires de l'Inde. De plus, Panini, qui en fait déjà mention, est quelquefois regardé comme ayant vécu au milieu du IVe siècle avant Jésus-Christ (2). Il serait donc possible que les Hindous eussent connu le svastika avant de subir dans leurs arts et même dans leur symbolique le contre-coup de l'invasion grecque. Cependant ce ne sont ni les Chaldéens, ni les Assyriens, ni les Phéniciens, ni même les

(1) PERCY GARDNER. *Coins of Greek and Scythic Kings of India and Bactria*. Londres, 1886, p. 160.

(2) MONIER WILLIAMS. *Indian Wisdom* Londres, 1876, p. 173.

Égyptiens qui ont pu communiquer la croix gammée à l'Hindoustan, et pour cause. Il ne reste donc que les Perses, dont l'influence se fit certainement sentir avant Alexandre sur les arts naissants de l'Inde. Mais en Perse même la croix gammée n'apparaît qu'à titre d'exception, sur quelques rares monnaies voisines de notre ère (1). — Peut-être ferions-nous bien de tourner nos regards vers le Caucase, où les antiques bijoux à croix gammées recueillis par M. Chantre nous reportent à une civilisation assez voisine de celle de Mycène par ses types industriels et décoratifs.

En attendant que de nouvelles découvertes permettent de trancher la question, cette lacune dans la généalogie du svastika reste également embarrassante pour ceux qui veulent faire de la croix gammée une propriété commune de la race aryenne, car il resterait à expliquer pourquoi elle fait défaut chez les anciens Perses. — De même il convient de faire ressortir son absence sur les plus anciennes poteries de la Grèce et de l'Archipel, où elle n'apparaît qu'avec la décoration géométrique. — En réalité, le pro-

(1) M. Ludv. Müller signale une monnaie achéménide du *British Museum*, qui porterait la croix gammée ; mais il s'agit d'une contremarque qui doit appartenir à une époque fort postérieure. — La croix gammée ne semble pas s'être avancée, vers l'est, au delà de l'Asie Mineure, dans le monnayage antérieur à Alexandre.

blème est moins une question d'ethnographie que d'archéologie, ou plutôt d'art comparé (1).

Si la croix gammée ne se rencontre chez aucun des peuples qui font partie du groupe égypto-sémitique; si, chez les Aryas de la Perse, elle n'a jamais joué qu'un rôle secondaire et effacé, ne serait-ce donc point parce que l'art et le symbolisme de ces différentes nations possèdent d'autres figures qui remplissent une fonction analogue, soit comme phylactère, soit comme symbole astronomique ou divin? La vraie croix-talisman des pays qui s'étendent de la Perse à la Libye, c'est la croix ansée, la clef de vie des monuments égyptiens. Quant à leur principal symbole du soleil en mouvement, n'est-ce pas le globe ailé aux uraeus, dont je retrace plus loin les migra-

(1) Voir le tableau de la planche III, où je me suis efforcé de tracer, en quelque sorte, la généalogie de la croix gammée dans l'ancien continent. En supposant qu'il faille modifier certaines dates approximatives, par exemple celles des siècles où florissaient les civilisations de Mycènes et de Villanova, la succession des termes n'en reste pas moins la même dans chaque série, ainsi que les rapports des séries entre elles. On verra par ce tableau qu'il y a eu dans toute l'Europe deux importations successives de la croix gammée : l'une, presque partout préhistorique, qui coïncide avec la diffusion des poteries et des bijoux à décor géométrique; l'autre, qui est contemporaine de l'imitation des monnaies grecques. Peut-être faut-il rattacher à l'existence de ces deux courants successifs la cause des divergences que M. Lud. Müller signale, chez les populations germaniques, entre les formes de la croix gammée à l'âge du bronze et à l'âge du fer.

tions? Il semble qu'entre ces figures et la croix gammée il y ait, je ne dirai point antipathie naturelle, mais double emploi. Là où domine la croix gammée — c'est-à-dire dans tout le monde aryen, sauf la Perse — le globe ailé et la croix ansée n'ont jamais réussi à s'implanter sérieusement. Même dans l'Inde, en supposant que ces deux figures aient réellement franchi l'Indus avec la symbolique iranienne ou grecque, elles ne se retrouvent que sous une forme altérée et avec une signification nouvelle (1).

En résumé, le monde ancien pourrait se partager en deux zones, caractérisées, l'une par la présence de la croix gammée, l'autre par celle du globe ailé ainsi que de la croix ansée; et c'est à peine si ces deux provinces symboliques se pénètrent sur quelques points de leur frontière, à Chypre, à Rhodes, en Asie Mineure, en Libye. La première se rattache à la civilisation grecque, la seconde à la culture égypto-babylonienne.

Quant à l'Inde, tout, jusqu'à présent, porte à croire que le *svastika* s'y est introduit de la Grèce, du Caucase ou de l'Asie Mineure par des voies encore ignorées. Quoi qu'il en soit, c'est à son adoption par les bouddhistes de l'Inde que la

(1) Voy. chap. VI.

croix gammée doit de régner encore aujourd'hui sur une grande partie des races mongoles, alors qu'à part quelques survivances isolées et insignifiantes parmi les populations actuelles de l'Hindoustan et peut-être de l'Islande, elle a complètement disparu de la symbolique et même du folklore aryen (1).

(1) Il y aurait à dire un mot des croix gammées qui ont été découvertes dans d'autres parties du monde. Par quelles voies mystérieuses cette combinaison de lignes est-elle allée échouer chez les Ashantis? Rien ne s'oppose, du reste, à admettre qu'elle y ait été spontanément conçue et exécutée, comme tant d'autres dessins géométriques qui se rencontrent jusqu'au centre du noir continent. — Le même phénomène a pu se produire dans les deux Amériques. Toutefois, quand nous la voyons spécialement utilisée comme symbole religieux chez les Indiens des Pueblos, nous sommes porté à nous demander s'il n'y a pas là quelque vestige d'une communication avec le vieux monde. Il ne peut s'agir d'une influence postérieure à l'arrivée des Espagnols, car si ceux-ci avaient apporté aux Pueblos l'emblème de la croix, ce n'eût certes pas été sous la forme gammée. Restent deux voies par lesquelles aurait pu s'opérer la transmission du symbole : à l'est, les expéditions des Islandais encore païens; à l'ouest, une influence venue de la Chine ou du Japon. Je pencherais plutôt vers la seconde hypothèse. M. R.-P. Greg a établi, en effet, qu'un autre signe, voisin du svastika, l'ornement connu sous le nom de grecque ou de méandre, se rencontre fréquemment sur les anciennes poteries du nouveau monde, et cela dans des conditions qui rappellent son emploi chez les peuples de notre Extrême-Orient (R.-P. Greg. *The Fret or Key ornementation in Mexico*, dans *Archæologia*, t. XLVII, pp. 157-160).

CHAPITRE III.

DES CAUSES D'ALTÉRATION DANS LA SIGNIFICATION ET DANS LA FORME DES SYMBOLES.

Causes qui modifient l'acception première des types symboliques. — Oubli de la signification primitive. — Symboles incompris qui donnent naissance à des conceptions nouvelles. — Harpocrate, dieu du silence. — Symboles adaptés à une tradition différente. — Saint George et Horus hiéracocéphale. — Daniel et Izdhoubar. — Les deux colombes affrontées. — Origines de la symbolique des Perses. — Sources de la symbolique chrétienne dans les catacombes. — Causes qui peuvent altérer la forme des symboles. — Tendance à abrévier les figures. — Tendance à les enjoliver. — Origines et transformations du foudre. — Les antécédents du sagittaire. — Déformations dues à l'ignorance ou à la maladresse. — Production d'un type nouveau avec des éléments dégénérés. — Transformation graduelle de symboles linéaires en figures humaines et de figures humaines en symboles linéaires. — Substitution d'un élément à un autre dans une même combinaison symbolique. — Lys et lotus. — Adjonction d'éléments nouveaux à une image antérieure. — Le Peron de Liège.

Pour que deux figures symboliques aient même origine, il n'est pas toujours nécessaire qu'elles aient même signification. Souvent il arrive qu'un symbole change de sens en changeant de patrie.

Ainsi, un symbole peut très bien devenir un simple ornement quand il est reproduit, à cause de sa valeur esthétique ou simplement à raison de son originalité, par des artistes qui en ignorent l'acception primitive. Telles sont ces agrafes à croix

gammées que les baigneurs achètent fréquemment à Hombourg et qui, d'après M. Gaidoz, sont une reproduction d'antiques fibules, trouvées, il y a quelques années, dans un camp romain des environs (1). Ou bien le symbole peut garder une simple valeur de talisman, comme ces crucifix, passés à l'état de fétiches, qui sont l'unique vestige de christianisme laissé chez certaines tribus du Bas-Congo par la domination portugaise du siècle dernier.

Quelquefois, en pareil cas, surtout quand il s'agit d'une image proprement dite, ses nouveaux possesseurs chercheront à se l'expliquer par une interprétation plus ou moins ingénieuse, et ils lui restitueront ainsi une portée symbolique, bien qu'au service d'une conception nouvelle.

On a souvent comparé le soleil levant à un nouveau-né. Chez les Égyptiens, ce rapprochement conduisit à représenter Horus sous les traits d'un enfant qui se suce le doigt. Les Grecs s'imaginèrent qu'il se posait le doigt sur les lèvres pour recommander la discrétion aux initiés, et ils en firent l'image d'Harpocrate, le dieu du silence (2).

C'est ce que M. Clermont-Ganneau a fort heu-

(1) H. Gaidoz. *Le symbolisme de la roue*, p. 113.

(2) G. Lafaye. *Histoire des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*. Paris, 1884, p. 259.

reusement qualifié de *mythologie iconologique*; ici ce n'est plus le mythe qui donne naissance à l'image, mais l'image au mythe.

On peut encore citer, comme interprétation du même genre, la légende rapportée par Hygin, qui faisait remonter l'origine du caducée à un exploit d'Hermès jetant son bâton entre deux serpents qui se battaient. Il est évident, ici encore, que c'est à un désir, peut-être inconscient, d'expliquer le caducée qu'est due cette hypothèse bientôt transformée en mythe par l'imagination populaire.

Le plus souvent, c'est une conception préexistante dans les traditions locales qu'on croit retrouver parmi les produits de l'imagerie étrangère. Les Egyptiens de la basse époque représentaient parfois Horus sous la forme d'un cavalier perçant un crocodile de sa lance. M. Clermont-Ganneau a montré comment cette image symbolique du soleil dissipant les nuages a servi de type aux premières représentations de saint George terrassant le dragon (1). Le même thème avait déjà été employé par la mythologie grecque pour figurer Bellérophon tuant la Chimère (2).

(1) Clermont-Ganneau. *Horus et saint George*, dans la *Revue archéologique* de 1873, fig. 13.

(2) P. Decharme. *Mythologie de la Grèce antique*. Paris, 1886, fig. 161.

Mais il y a mieux encore : l'image, si fréquente sur les cylindres chaldéens, du héros mythique Izdhoubar ou Gilgames (1), vu de face et flanqué de deux lions qu'il tient à bras tendus, ne s'est pas seulement propagée chez les Grecs et chez les Hindous pour y symboliser respectivement le héros solaire au cours de ses exploits ; elle semble avoir



FIG. 31. Cylindre assyrien.
(LAJARD, *Mithra*, pl. XLIV, fig. 10.)

encore inspiré dans notre moyen âge certaines représentations figurées de Daniel dans la fosse aux lions. Le prophète y est dessiné de face, les bras étendus, dans l'attitude d'un orant, entre deux lions dressés sur les pattes de derrière, qu'il semble tenir en respect autant par son geste que par l'effet de sa prière. Ainsi s'expliquerait la particularité, signalée par M. l'abbé Martigny,

(1) Suivant une récente communication de M. Th.-J. Pinches (*Babylonian and Oriental Record* d'octobre 1890), *Gilgames* serait la prononciation définitive de ce nom qui a été lu de façons si différentes dans les textes cunéiformes.

que Daniel est souvent représenté entre deux lions, alors que la fosse en contient sept (1).



Fig. 32.
(Martin et Cahier. *Mélanges d'archéologie*, t. II, pl. XVIII.)

Ces altérations de sens peuvent, d'ailleurs, se concilier parfaitement avec la connaissance de la signification primitive. Il y a des grâces d'état pour faire retrouver partout l'image ou l'idée qu'on affectionne. C'est de très bonne foi que les

(1) Martigny. *Dictionnaires des antiquités chrétiennes.* Paris, 1865. p. 201. — D'autres fois, c'est Mithra tuant le taureau, qui a servi de type à la représentation de Samson terrassant un lion : sur un bas-relief du XIe siècle, représentant l'histoire de Samson, dans un linteau de l'église de Sainte-Gertrude à Nivelles, le héros, revêtu d'un costume romain, est à califourchon sur le lion. — M. Alvin suppose que l'artiste aura eu connaissance d'un bas-relief mithraïque existant dans la localité. (*Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (1re série), t. XVII, p. 572.) Mais on peut admettre également que le modèle serait venu du dehors. Des emprunts aux représentations mithriaques sont, du reste, assez fréquentes parmi les scènes religieuses du moyen âge, où le soleil et la lune sont figurés sous la forme, dans la position et avec les attributs respectifs du dieu solaire et de la déesse lunaire dans la scène bien connue de l'égorgement du taureau. (Cf. notamment les bas-reliefs du baptistère de Parme. *Revue archéologique* de 1853, t. X, pl. 216.)

néo-platoniciens croyaient reconnaitre les représentations de leurs propres doctrines dans les symboles aussi bien que dans les mythes de toutes les religions contemporaines. Les premiers chrétiens ne voyaient-ils pas la croix dans toutes les figures qui leur présentaient une intersection de lignes : l'ancre, le mât et sa vergue, l'étendard, la charrue, l'homme qui nage, l'oiseau qui vole, l'orant aux bras étendus, l'agneau pascal sur sa broche, voire le visage humain où la ligne du nez se croise avec celle des yeux? Quand on démolit le Serapéum à Alexandrie, les auteurs chrétiens du temps rapportent qu'on y trouva un certain nombre de croix ansées. Eux-mêmes font observer qu'on reconnut dans ces figures le vieux symbole égyptien de la vie, ce qui ne les empêche pas d'y voir une allusion prophétique au signe de la rédemption. Sozomène ajoute que ce fait provoqua de nombreuses conversions parmi les païens (1).

Une légende fort répandue dans l'antiquité rapportait que Zeus, voulant connaître le centre de la terre, fit partir simultanément des extrémités du monde, à l'orient et à l'occident, deux aigles (d'autres versions disent deux corneilles), qui vinrent se poser en même temps sur l'*om-*

(1) Sozomène. *Hist. ecclés.*, VII, 15, p. 725 B.

phalos d'Apollon, dans le temple de Delphes (1). On peut se demander si cette tradition n'aurait pas été inspirée par le désir d'expliquer une représentation de l'*omphalos* analogue au modèle de temple qui figure parmi les bijoux recueillis à Mycènes par le docteur Schliemann. C'est une sorte d'édicule qui se dresse entre deux colombes affrontées.



FIG. 33. Bijou de Mycènes.
(SCHLIEMANN. *Mycènes*. Paris, 1879, fig. 423.)

Les origines de cette représentation figurée doivent, à leur tour, se chercher dans la symbolique des Phéniciens et peut-être des Assyriens, où les colombes jouaient un rôle, soit comme personnification d'Astarté et des déesses congénères, soit comme oiseaux sacrés, nourris dans les temples

(1) STRABON. Liv. IX, ch. III.

de ces divinités (1). Des stèles de Libye, et, plus tard, des monnaies impériales de Chypre nous font voir deux colombes, ici affrontées, aux côtés d'un de ces béthyles coniques qui représentaient la grande déesse phénicienne de la nature;

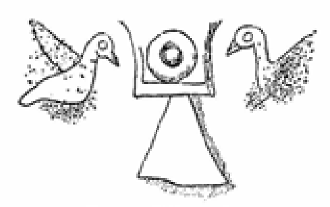


FIG. 34. Stèle punique.
(*Corpus inscript. semitic.*, part. I, fasc. III, nº 183.)

là adossées sur le toit d'un temple qui renferme un simulacre lithoïde.

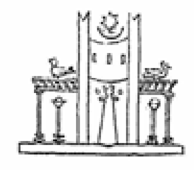


FIG. 35. Monnaie impériale de Paphos.
(GUIGNAUT. *Religions de l'antiquité*, t. IV, pl. LIV, fig. 206.)

Cette combinaison de figures a pu d'autant plus aisément s'appliquer à l'*omphalos* que celui-ci était une pierre blanche, véritable béthyle de

(1) FRANÇOIS LENORMANT, dans la *Gazette archéologique* de 1878, pp. 75 et suivantes.

forme arrondie au sommet (1). Je ne sais si l'on en a jamais trouvé la représentation entre deux corneilles ou deux aigles, mais Strabon nous apprend qu'auprès de la pierre sacrée (ἐπ' αὐτῷ), dans le sanctuaire de Delphes, se trouvait l'image des deux oiseaux mentionnés par la fable (2).

Franchissons maintenant une dizaine de siècles, et, des bords de la mer Égée, dirigeons-nous vers la vallée de la Sambre. Des monnaies de la principauté de Liège, frappées à Thuin sous l'évêque Otbert (1092-1119), nous offrent le type bien connu du Temple, — que Charlemagne emprunta à l'Italie antique, — mais avec cette variante que le pignon s'y dresse entre deux colombes affrontées.



Fig. 36. Monnaie de Thuin.
(de Chestret. *Numismatique de la province de Liège*, pl. III, nº 52.)

M. le baron de Chestret a rapproché cette image d'une légende relative au siège du monastère de Lobbes, en 955, par les Huns qui avaient envahi le territoire de Thuin. La chronique de Lobbes relate que deux pigeons, échappés de

(1) Cf. les représentations de l'*omphalos* dans Overbeck. *Kunstmythologie*, fasc. V, pl. XXI, fig. 11 et 16.

(2) Strabon. *Loc. cit.*

l'église, avaient volé trois fois autour du camp des barbares et qu'aussitôt une pluie torrentielle, en gonflant les arcs, avait mis les assiégeants en déroute (1). Comme l'auteur de la chronique, Folcuin, devint abbé de Lobbes en 965, on ne peut soutenir que ce récit ait été suggéré par la monnaie d'Otbert, mais il est vraisemblable que la légende aura contribué à fixer dans le monnayage de Thuin un type dont les antécédents remontent peut-être, à travers l'antiquité classique, jusqu'aux colombiers sacrés de la Phénicie (2).

Il peut arriver aussi qu'on modifie sciemment la signification du symbole étranger, afin de l'adapter à une idée ou à une croyance jusque-là dépourvue de toute expression matérielle ou restreinte à quelques figurations rudimentaires. Quand les Perses se furent emparés de la Mésopotamie, ils s'approprièrent presque toute l'imagerie des vaincus, pour donner corps à leurs propres conceptions religieuses, que l'absence d'un art national laissait sans représentations plastiques bien définies. Les génies assyriens à double paire

(1) DE CHESTRET. *Numismatique de la province de Liège*. Bruxelles, 1888, p. 54.

(2) Le même motif semble avoir passé dans l'Inde, s'il faut en juger par les colombes et les autres oiseaux qu'on trouve affrontés sur le toit des palais représentés dans les bas-reliefs bouddhiques de Boro-Boudour (LEEMANS. *Boro Boedoer op het eiland Java*. Leiden, 1873. Atlas, pl. LXVI, fig. 102; CXLIV, fig. 22, etc.).

d'ailes fournirent un corps aux sept esprits supérieurs du mazdéisme, les Amshaspands. Les démons chaldéens aux formes hideuses et bestiales servirent à figurer les daevas, ces personnifications iraniennes de tout ce qui est faux, ténébreux et impur. Enfin, comme nous le verrons dans un autre chapitre, Ahura Mazda adopta le symbole d'Assour, le grand dieu du panthéon assyrien, et l'arbre saint, dont le suc éloigne la mort, emprunta ses formes aux arbres conventionnels de l'iconographie mésopotamienne.

De même, quand les chrétiens commencèrent à reproduire, sur les parois des catacombes, les scènes de l'Ancien Testament et les paraboles du Nouveau, ce fut à l'art classique et même mythologique qu'ils empruntèrent leurs premiers modèles. Mercure criophore fournit le type du Bon Pasteur. Orphée apprivoisant les animaux féroces devint un symbole du Christ et de sa prédication. Le chrétien s'attachant à la croix pour dompter les tentations fut représenté par Ulysse lié au mât de son navire pour résister au chant des sirènes. Par une ingénieuse application d'un mythe que le paganisme avait déjà spiritualisé, Psyché offrit l'image de l'âme humaine s'unissant à l'Amour remplacé par un ange (1). Les

(1) Th. Roller. *Les catacombes de Rome.* Paris, t. II, pp. 370-372.

religions de la Gaule et de l'Inde ont donné l'exemple d'assimilations analogues, du jour où elles se sont trouvées en contact avec la symbolique de nations plus avancées.

En général, il faut qu'entre l'interprétation ancienne et la nouvelle il y ait une analogie suffisante pour justifier le passage de l'une à l'autre. On rencontre fréquemment, sur les monuments de l'Égypte et de la Mésopotamie, des divinités ou des génies avec une double paire d'ailes, l'une relevée, l'autre abaissée : les Phéniciens en firent sans peine une image symbolique du mouvement perpétuel (1). Chez les Égyptiens, le phénix qui renaît de ses cendres représentait le soleil ressuscitant chaque matin dans les feux de l'aurore. Figuré sur un bûcher et entouré d'une auréole, il devint chez les Romains l'emblème des apothéoses impériales, et passa ensuite sur les sarcophages des chrétiens comme symbole de la résurrection finale.

Cependant la liaison n'est pas toujours aussi facile à retrouver soit dans la forme, soit dans l'idée, surtout quand il s'agit de conceptions métaphysiques incorporées après coup dans un symbole d'origine naturaliste. Tant que les symboles restent l'image de quelque objet ou de quel-

(1) *Sanchoniathonis Fragmenta*, éd. Orelli, p. 38.

que phénomène sensible, on peut toujours reconstituer l'opération mentale qui leur a donné naissance. Mais, dans le domaine des idées abstraites, le champ de l'analogie est aussi vaste que celui de la fantaisie individuelle, et la même image peut servir à rendre les idées les plus disparates. Comment pourrions-nous établir la genèse d'un symbole aussi abstrait que la représentation de l'univers sous la forme d'un serpent qui se mord la queue, si les textes ne nous apprenaient que, dans la cosmogonie de l'Égypte, de la Chaldée, de la Grèce et de l'Inde, on croyait la terre circonscrite par un océan ou un fleuve céleste dont le cours circulaire est comparé à un serpent?

Notons qu'une image peut, même dans les religions naturalistes, s'appliquer à des objets fort divers. Ainsi, le serpent a encore servi à symboliser l'éclair, les rayons solaires, les nuages, les fleuves, voire le cours des astres dans le ciel.

Des symboles peuvent même différer d'aspect et cependant se rattacher les uns aux autres par les liens d'une filiation plus ou moins directe. Ceci nous amène à examiner les causes qui peuvent altérer la forme des représentations symboliques.

Il y a d'abord une tendance à réduire ou à

abrévier la figure, soit pour l'enfermer dans un moindre espace, soit pour diminuer le travail de l'artiste, surtout quand c'est une image compliquée d'un emploi fréquent. Dans tous les systèmes d'écriture où les caractères ont débuté sous forme d'hiéroglyphes, il n'y a qu'à gratter la lettre pour retrouver le symbole. On sait que notre voyelle *A* était originairement une tête de bœuf, un bucrâne, et celui-ci, à son tour, représentait l'animal entier, conformément à la règle populaire que la partie vaut pour le tout, aussi bien en matière de symboles que de sacrifices. C'est ainsi encore que, dans les signes du zodiaque, le lion est simplement représenté par sa queue.

D'autres fois, ce sont, au contraire, des additions et des enjolivements dictés par des préoccupations esthétiques. Tel a été notamment le sort de presque tous les symboles adoptés par la Grèce, dont l'art, si puissamment original, n'a jamais accepté les types étrangers sans leur imprimer de profondes et heureuses modifications. Nous en verrons un important exemple dans les transformations du caducée.

Le foudre est un autre symbole qui s'est prêté à toutes les élégances de l'art classique ; toutefois, ici, les germes de ces perfectionnements, comme les origines du symbole lui-même, doivent être cherchés plus loin à l'Orient. Sur certains bas-

reliefs de Nimroud, le foudre est représenté dans la main gauche d'un dieu qui, de la droite, tient une hache ; à Malthaï il est brandi dans chaque main par le dieu Mérodach, aux prises avec le monstre Tiamat, l'assaillant mythique de la lune. Ajoutons que, dans ces sculptures mésopotamiennes, il laisse reconnaître sans peine ses antécédents : il y apparaît, en effet, comme un trident double, ou plutôt redoublé à l'instar du tranchant dans la hache bipenne et du marteau dans le maillet à deux têtes.

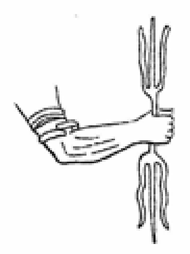


FIG. 37. Foudre assyrien.
(LAYARD, *Monuments of Nineveh*, 2e sér., pl. V.)

Presque tous les peuples ont représenté la foudre par une arme. Chez les Chaldéens, elle était figurée par un trident, sans compter la fourche et la hache. Le trident, aux branches en zigzac comme l'éclair, se montre fréquemment entre les mains des dieux assyro-chaldéens. Sur un cylindre qui remonte aux plus vieux temps de l'art chaldéen, le manche d'un trident tenu par le

dieu de l'orage laisse s'échapper un jet d'eau qui tombe dans la bouche d'un daim.



Fig. 38.
(Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. II, p. 251.)

L'artiste assyrien qui le premier — peut-être en vue d'accentuer la puissance du dieu — dédoubla ce trident ou plutôt en fit sortir le faisceau trifide, dont l'art grec devait faire un si heureux usage, assura par là au vieux symbole mésopotamien l'avantage sur toutes les autres représentations de la foudre avec lesquelles il devait entrer en concurrence.

Les Grecs, comme toutes les nations indo-européennes, paraissent s'être figuré le feu de l'orage sous les traits d'un oiseau de proie. Quand ils eurent reçu de l'Asie Mineure l'image du foudre, ils la placèrent dans les serres de l'aigle et ils en firent le sceptre et même le symbole de Zeus, quittes, suivant leur habitude, à expliquer par une légende cette combinaison symbolique : ce

serait l'aigle qui aurait apporté le foudre à Zeus, quand celui-ci s'équipa pour la guerre des Titans (1).

L'Italie latine transmit le foudre à la Gaule où, dans les derniers siècles du paganisme, il alterna, sur les monuments gallo-romains, avec le marteau à deux têtes; on le trouve même sur des amulettes de la Germanie, de la Scandinavie et de la Bretagne (2).

En Orient, il pénétra dans l'Inde à la suite d'Alexandre. Là il se trouva en compétition avec d'autres symboles qui avaient la même signification : l'épervier aux ailes d'or et la pierre à quatre pointes dont parlent les Védas, — la croix de Saint-André (peut-être elle-même une double fourche), qui forme la *vajra,* l'arme redoutable d'Indra, dieu du ciel orageux (3), — le tambour et la hache qui figurent dans les mains de Çiva, — enfin son propre antécédent, le trident, que les Hindous avaient emprunté à la symbolique de l'Occident ou tiré de leur propre fonds.

Çiva, qui succède à Zeus sur les monnaies des

(1) DE GUBERNATIS. *Zoological Mythology*. Londres, 1872, t. II, p. 196.

(2) Cf. plus haut, p. 61.

(3) Dans les Védas, l'arme d'Indra est définie : « la pierre à quatre pointes qui procure la pluie ». (Rig. Veda, 4, 22, 1-2). Or la *vajra* d'Indra avait si bien la forme d'une croix de Saint-André, que le terme *vajrarûpa,* « à forme de vajra », est l'équivalent de notre expression : « à forme de X ». (Cf. *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, 6, 630.)

rois indo-scythes, quand s'éteignent les dernières lueurs de la civilisation grecque dans le nord-est de l'Inde, tient en main tantôt le foudre, tantôt le trident (1), et si c'est ce dernier qui reste l'arme essentielle du dieu dans l'imagerie postérieure des sectes hindoues, le foudre n'en fit pas moins son chemin chez les bouddhistes, qui le transportèrent avec leur symbolique jusqu'en Chine et au Japon. Aujourd'hui encore il s'y laisse reconnaître sous la forme du *dordj*, petit instrument de bronze en forme de double faisceau, à six ou à huit traits, qui, tenu entre le pouce et l'index, sert aux lamas et aux bonzes pour bénir les fidèles et exorciser les démons (2).



Fig. 39. Dordj.
(D'après un exemplaire appartenant à l'auteur.)

Une légende, recueillie dans le Népaul par M. Gustave Le Bon, prétend justifier les représentations du foudre sur les temples du pays en relatant que le Bouddha l'aurait arraché au dieu Indra (3). L'assertion est vraie, en ce sens que

(1) Barclay V. Head. *Catalogue of Indian Coins in the British Museum*. London, 1886, pp. 147 et suivantes.

(2) Le dordj apparaît déjà dans les bas-reliefs de Sanchi.

(3) Gustave Le Bon. *Voyage au Népaul*, dans le *Tour du Monde*. 1886, t. LI, p. 266.

les bouddhistes, après avoir précipité du rang suprême le Maître de l'Olympe brahmanique, ont fait de son terrible et capricieux engin un allié de l'homme dans la lutte contre les puissances du mal. Il est intéressant de constater que, chez nous également, l'antique et redoutable attribut du Maître du tonnerre est devenu l'emblème de la foudre soustraite à la direction aveugle des forces naturelles et mise par la science au service de l'industrie humaine. Est-il beaucoup d'autres symboles qui peuvent se vanter d'une carrière aussi longue et aussi bien remplie?

Cette heureuse disposition du génie grec réagit même sur les symboles des religions étrangères, partout où la forme n'en était pas invariablement réglée par les canons d'une tradition toujours vivace. M. Menant a montré la main de la Grèce dans la transformation des taureaux ailés qui veillaient jadis aux abords des palais assyriens. Ce rôle de portiers et de gardiens, en les condamnant à demeurer sur place, leur imposait, malgré leurs ailes, des allures rigides et des formes massives, susceptibles de donner une impression de repos en même temps que de force. Quand vint la religion perse, où le taureau était un personnage mythique, investi d'un rôle tout actif, comme représentant Gayomert, le

premier né de la création, on ne sentit plus la nécessité d'enchaîner ses images au sol; le taureau agita ses ailes, partit au galop dans l'espace, brandit un arc et finit, sous les Séleucides, par prendre, sur les cylindres, la physionomie bien connue du sagittaire (1)

A côté des perfectionnements dus au goût artistique de leurs auteurs, il faut placer les déformations amenées par la maladresse ou l'ignorance du copiste, comme on peut en constater sur tant de monnaies gauloises, où les symboles grecs ont pris les formes les plus bizarres.

Parfois, de ces dégénérescences tend à sortir un type nouveau, qui succédera à l'ancien en traversant toute une série de formes intermédiaires, comme ces vues fondantes séparées par de courts intervalles, où les linéaments des deux tableaux se confondent en une image qui n'est plus l'un et qui n'est pas encore l'autre, mais qui offre des traits empruntés à tous les deux.

Rien de plus curieux que de suivre les progrès graduels de la dégénérescence qui a finalement transformé en *epsilon* (E), sur des monnaies gauloises, le buste d'Apollon (2) et en lettre H,

(1) J. Menant. *Pierres gravées de la Haute-Asie*, t. II, p. 191.

(2) C.-A. Serrure. *La numismatique et l'archéologie gauloise*, dans les *Annales de la Société d'archéologie de Bruxelles*, t. IV, p. 58.

sur des monnaies de Valenciennes, le type du temple carlovingien, formé de quatre colonnes posées sur un soubassement et chargées d'un fronton (1).

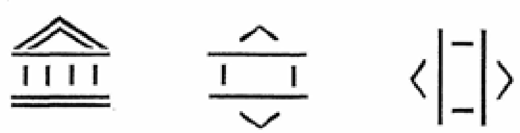


FIG. 40. Dégénérescence du type *au temple.*

Une métamorphose du même genre s'observe parmi les sculptures de pagaies, provenant de la Nouvelle-Irlande, qui furent exhibées, en 1872, à la session annuelle de l'*Association britannique pour l'avancement des sciences*. On y observe toute une série de déformations qui font passer une forme humaine à un croissant posé sur la pointe d'une flèche. N'était qu'on a trouvé les figures intermédiaires, jamais on n'aurait pu admettre ou même soupçonner la liaison des termes extrêmes.

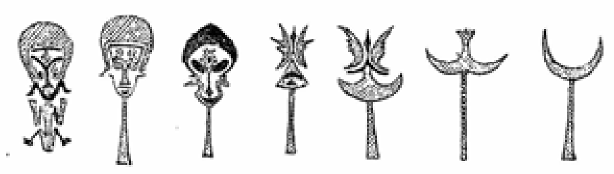


FIG. 41. Sculptures océaniennes.
(FLAMMARION. *Étoiles et curiosités du ciel*, p. 445.)

(1) CH. ROBERT. *Lettre à M. R. Chalon*, dans la *Revue belge de numismatique* de 1859, pp. 133 et suivantes. Il faut remarquer que la lettre H est la première de Hannonia (Hainaut).

Comme contre-partie des métamorphoses qui font ainsi passer un visage à l'état de signe ou d'objet, on verra plus loin des exemples de symboles qui, purement linéaires à l'origine, ont pris graduellement une physionomie humaine (1). Ces transformations peuvent, dans certains cas, être systématiques et préméditées; mais, la plupart du temps, elles ont leur source dans un désir de donner un caractère intelligible à un symbole informe, en le ramenant à l'image dont il semble se rapprocher le plus.

Lorsqu'un symbole est formé de plusieurs images réunies, il arrive parfois qu'un ou plusieurs de ses éléments constitutifs se modifient pour mieux répondre aux traditions religieuses, aux préférences esthétiques, aux prédilections nationales, voire aux particularités géographiques de son nouveau milieu. C'est ainsi que, dans le symbolisme de l'Europe, le lys a généralement pris la place que l'Orient assignait au lotus.

Il existe aussi des combinaisons symboliques où l'on peut, en quelque sorte, distinguer plusieurs éléments superposés qui remontent à des époques différentes. Un des monuments les plus curieux à étudier sous ce rapport, ce sont les *perrons* ou *perons* qui, au moyen âge, constituaient, dans certaines cités de la Belgique occidentale, le sym-

(1) Voy. chap. V et VI.

bole des libertés communales. Le plus célèbre de ces perons se dresse encore aujourd'hui sur la place du Marché, à Liège, au-dessus d'une fontaine; il se compose d'une colonne de marbre blanc, placée sur une base carrée à cinq degrés, que gardent quatre lions couchés. Le chapiteau est surmonté des trois Grâces, qui supportent une couronne encerclant une pomme de pin, avec une petite croix sur la pointe du cône.

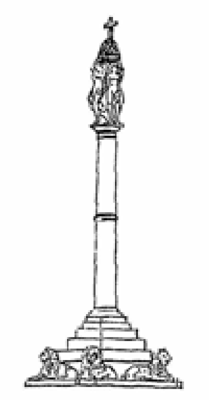


FIG. 42. Le Peron de Liège.
(*Revue de Liège*, t. VI (1846), p. 86.)

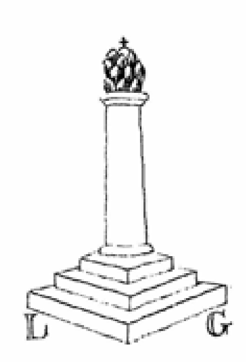


FIG. 43. Peron héraldique.
(LOVENS, *Recueil héraldique*, passim.)

Dans d'autres villes du pays, par exemple à Namur, le peron ne comprenait qu'une colonne sur un piédestal à trois marches (1).

Le peron de Liège a eu une existence fort

(1) JULES BORGNET. *L'Hôtel de ville et le Perron de Namur*, dans le *Messager des sciences historiques*. Gand, 1846, p. 235.

accidentée, qui le rend d'autant plus cher à ses concitoyens. Transporté à Bruges par Charles le Téméraire en 1467, après la défaite des Liégeois, et solennellement restitué, dix ans plus tard, à la vieille cité épiscopale, deux fois renversé par un ouragan, en 1448 et en 1693, il figurait déjà, en 1303, sur la bannière des métiers ligués pour la défense de leurs franchises, ainsi que sur le blason géminé des deux bourgmestres ou maîtres à temps de la cité (1).

Plus anciennement encore, on l'observe sur les monnaies des princes-évêques, depuis la fin du XII[e] siècle. Dans l'une d'elles, remontant à Rodolphe de Zæringen (1167-1191), il ne se montre que sous la forme d'une colonne surmontée d'une boule, avec une croix placée à quelques millimètres plus haut, à côté de l'inscription PERU VOC(OR) (fig. 44). Mais, sur une monnaie de Jean d'Aps (1229-1238), la pomme de pin se dessine nettement au sommet de la colonne (fig. 45).





Fig. 44. Monnaie de Rod. de Zæringen. Fig. 45. Monnaie de Jean d'Aps.
(de Chestret. *Numismatique de la principauté de Liège*, pl. VI, n° 119, et X, n° 192.)

(1) Loyens. *Recueil héraldique des bourgmestres de la noble cité de Liège*. Liège, 1720.

On a beaucoup discuté la signification et l'origine des perons. M. Ch. Piot, archiviste général de Belgique, a établi d'une façon péremptoire que c'étaient, au moyen âge, des « pierres de justice », marquant le lieu où siégeaient, en plein air, les dépositaires de la juridiction échevinale, et ainsi s'explique aisément qu'elles devinrent partout le symbole de la vie communale, ainsi que des libertés populaires (1). Mais cette explication laisse intacte la question de leurs origines. Pourquoi, d'ailleurs, ces pierres étaient-elles surmontées d'une colonne? pourquoi cette colonne elle-même supportait-elle souvent une pomme de pin et une croix?

Suivant les uns, le peron serait tout simplement une sorte de calvaire, voire une croix haussée, comme celle qui figure sur les deniers de Charlemagne et sur certaines monnaies des princes-évêques (2); suivant d'autres, il remonterait aux Éburons et figurerait une ancienne pierre druidique (3); d'autres enfin l'attribuent, y compris la pomme de pin, à l'une ou l'autre des races germaniques qui ont successivement

(1) Ch. Piot. *Observations sur le perron de Liège*, dans la *Revue belge de numismatique*, t. III, pp. 369 et suivantes.

(2) Baron de Chestret. *Le perron liégeois*, dans les Bulletins de l'*Institut archéologique liégeois*, t. XVIII (1885), pp. 175 et suivantes.

(3) Hénaux. *Le Peron de Liège*, dans la *Revue de Liège*, t. VI (1846), pp. 86 et suivantes.

occupé le bassin de la Meuse (1); il y en a enfin qui veulent y voir un legs de la domination romaine en Belgique (2).

Pour ma part, j'estime qu'on peut décomposer le peron de Liège en cinq éléments, appartenant à autant d'époques différentes. Laissant de côté les lions et la couronne, qui datent du moyen âge, et le groupe des Grâces, qui a remplacé, en 1693, trois figures de cuivre, figurant, paraît-il, des « paillards » embrassant des verges, il reste :

1° La *colonne,* qui représente l'élément commun des monuments de cette nature et qui peut remonter, comme le pense M. Rahlenbeek, aux tribus germaniques établies dans la Belgique occidentale. — Tacite atteste la présence de colonnes sacrées chez les Frisons, qui occupaient la vallée du Rhin inférieur, par conséquent non loin de la Meuse; il les appelle même des colonnes d'Hercule; seulement il s'empresse de rappeler qu'on met au compte d'Hercule beaucoup de choses qui ne lui appartiennent pas (3). Les Saxons, de leur côté, c'est-à-dire les habitants de la rive droite du Rhin, vénéraient des colonnes de bois ou de pierre dédiées au dieu Irmin; telle

(1) Ch. Rahlenbeek. *Le Perron de Liège,* dans la *Revue de Belgique*, t. LXV (1890), pp. 31 et suivantes.

(2) Eug. Dognée. *Liège,* dans la *Collection nationale,* Bruxelles, 1 vol. ill., pp. 24-27.

(3) *De mor. German.*, XXIV.

était la fameuse Irminsul, détruite sur l'ordre de Charlemagne. Une colonne de pierre, déterrée à Eresborg ou Stadtbergen, en Westphalie, sous Louis le Débonnaire, et placée dans la cathédrale d'Hildesheim, où elle sert encore aujourd'hui de candélabre, offre une ressemblance frappante avec les anciennes représentations du peron liégeois.

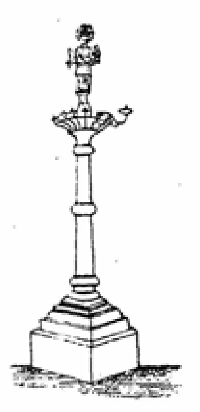


FIG. 46. Colonne d'Hildesheim.
(KRATZ. *Der Dom zu Hildesheim*, 2e part., pl. VII, fig. 2.)

D'autre part, M. Piot a établi qu'on prêtait serment sur le peron. Or, nous apprenons par la Saga de Gudrun que, chez les Scandinaves, on jurait « par la pierre blanche sacrée (1) ». Bien plus, il s'est conservé jusqu'à nos jours, sur les

(1) « At enom hvita helga Steini ». (*Godrunar-Harmr*, str. 47). (Dans *Edda Saemundar Hinns Fróda*, Stockholm, 1818, p. 237).

tumuli ou *haugs* de la péninsule scandinave, des cippes de pierre blanche auxquels les classes populaires accordaient une certaine vénération. L'une de ces pierres, actuellement au Musée de Bergen, offre l'image d'une petite colonne renflée au sommet, haute de trois pieds sur seize pouces de diamètre (1).

Les colonnes des populations germaniques étaient-elles vouées aux divinités du ciel ou de la guerre? Offraient-elles le simulacre de Thor, d'Odin ou d'un dieu Irmin? Avaient-elles une acception phallique, comme le pense M. Holmboe à propos des cippes scandinaves, ou fournissaient-elles un symbole cosmogonique, comme le laisse supposer un passage d'Adam de Brême, portant que les Saxons vénéraient dans leur Irminsul l'image de « la colonne universelle qui soutient toutes choses (2) »? Tout ce qu'on peut dire, pour le moment, c'est que ces colonnes avaient un caractère religieux et qu'elles devaient jouer un rôle dans la vie sociale, si intimement mêlée, chez tous les barbares, à la vie religieuse du peuple.

2° *La pomme de pin*. — Ce serait, suivant M. Henaux, « le symbole d'une existence unie mais distincte », et elle représenterait peut-être

(1) Holmboe. *Traces de bouddhisme en Norvège*, fig. 10.

(2) *Gesta Hammenburgensis Ecclesiæ pontificum*, Hambourg, 1706, lib. I, ch. VI.

l'union des tribus liguées contre la domination de Rome (1). Toutefois on ne voit pas que la pomme de pin ait comporté cette interprétation dans le symbolisme des Germains ou même des Gaulois. A vrai dire, nous possédons fort peu de renseignements sur le détail des symboles et même des cultes germaniques. Mais, par contre, nous savons que le fruit du pin remplissait, dans le paganisme gréco-romain, des fonctions prophylactiques, funéraires et phalliques. — Chez les Etrusques, la pomme de pin apparaît fréquemment dans les tombes et sur les urnes, tantôt à l'état isolé, tantôt au sommet d'une colonne (2). Y figure-t-elle une représentation de la flamme sur un pyrée et par suite symbolise-t-elle la persistance de la vie dans la mort? La colonne, entière ou brisée, souvent ornée de bas-reliefs, était un monument assez fréquent sur les tombes belgo-romaines (3). Mais nous ne voyons nulle part qu'elle y ait supporté une pomme de pin, et rien ne nous permet de supposer que les perons aient jamais reçu une acception funéraire. — D'autre part, le thyrse de Bacchus, constitué par

(1) Henaux. *Loc. cit.*, p. 91.

(2) G. Dennis. *The Cities and Cemeteries of Etruria*. Londres, 1848, t. II, pp. 157, 193 et 492. — Cf. Jos. Micali. *Monuments antiques*. Paris, 1824, tab. XXXVI.

(3) L. Vanderkindere. *Introduction à l'histoire des institutions de la Belgique au moyen âge*. Bruxelles, 1890, p. 86.

une tige que surmontait le fruit du pin, était un emblème familier à tout le paganisme classique (1).

On peut donc se demander si l'adjonction de la pomme de pin au peron de Liège n'est pas due à l'influence syncrétiste de l'art gallo-romain, qui aurait fait ainsi rentrer la colonne germanique dans les cadres du paganisme, comme plus tard l'Église lui donna droit de cité dans la société chrétienne en la surmontant d'une croix. Peut-être aussi voulut-on par là conserver au monument une signification phallique, tout en corrigeant ce que ce symbolisme pouvait avoir de trop brutal dans sa forme primitive. Il est vraisemblable que le *pyr* d'Augsbourg, cette gigantesque pomme de pin, figurée, de temps immémorial, dans les armes, les monnaies et les sceaux de la ville, remonte aux temps de l'occupation romaine. En effet, on l'a trouvé, à Augsbourg même, sur un monument romain, actuellement au musée de cette ville, et connu sous le nom d'autel des *duumviri*. Le fruit du pin y est

(1) Il faut tenir compte aussi de ce que l'autel du feu, souvent représenté, comme on le voit à Mycènes (voy. plus loin, fig. 56, p. 162), par un pyrée cylindrique surmonté d'une flamme à forme triangulaire, passait pour le centre et le palladium de la cité dans les plus anciennes républiques de l'antiquité. (Cf. Fustel de Coulanges. *La Cité antique*). — Mais cette tradition ne semble pas s'être s'étendue hors de la Grèce et de l'Italie.

sculpté au sommet d'un pilier fleuri qui sépare les statues des deux magistrats communaux, absolument comme le peron figure, à Liège, entre les blasons des deux bourgmestres annuels (1). — Il faut remarquer que le *pyr* repose sur un chapiteau; or, tout chapiteau suppose une colonne, c'est-à-dire que nous avons là les restes d'un véritable *peron*, qui n'a jamais été baptisé par l'apposition d'une croix, mais qui a été simplement raccourci, par la suppression du fût, afin d'être introduit plus aisément dans des armoiries ou sur des monnaies.



Fig. 47. Le *pyr* d'Augsbourg.

Nous avons également la preuve que la pomme de pin, placée au bout d'une tige ou d'une colonne, figurait parmi les objets en vénération chez les Francs qui occupaient, au Ve siècle, l'ouest de la Belgique, ainsi que le nord-est de la France. En effet, M. l'abbé Cochet et M. Alfred Bequet ont trouvé séparément, le premier dans le cimetière

(1) Von Raiser. *Die romischen Alterthumer zu Augsburg*. Augsburg, 1820, pl. XXI.

mérovingien d'Envermeu, près de Dieppe, le second dans le cimetière d'Éprave, non loin de Namur, des boucles de ceinture en argent, ornées d'une figure identique, dans laquelle je n'hésite pas à voir un prototype des perons. On y remarque, au centre d'un support ou piédestal, qui est placé entre deux paons affrontés, une longue tige surmontée d'un objet conique, dont la ressemblance avec la pomme de pin a immédiatement frappé M. l'abbé Cochet, bien qu'il ne songeât guère en ce moment aux perons de la Belgique (1).

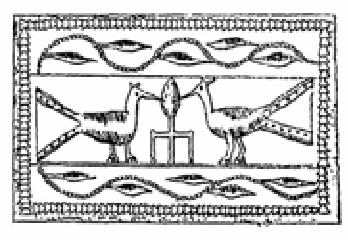


Fig. 48. Boucle d'Envermeu.
(Cochet. *La Normandie souterraine*, pl. XII, n° 4.)

Il est à remarquer que le motif décoratif des deux volatiles affrontés se rencontre également aux côtés du peron, sur la première monnaie liégeoise où l'on essaye de représenter ce monu-

(1) Abbé Cochet. *La Normandie souterraine*. Paris, 1855, p. 344. — A. Bequet. *Nos fouilles en 1880*, dans les *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. XV, p. 315.

ment avec la pomme de pin (fig. 45), et aussi sur un sceau que Loyens fait remonter à 1348 (fig. 49).



FIG. 49. Sceau de Liège *ad legata*.
(LOYENS. *Recueil héraldique des bourgmestres*, p. 2.)

Si l'on insiste sur le fait que la tige, gravée dans l'image franque, semble être en bois, je ferai observer que les colonnes symboliques des Germains ont été de bois aussi bien que de pierre. C'était notamment le cas de l'Irminsul, que les plus anciens chroniqueurs définissent comme un tronc d'arbre érigé en plein air (1). Les Hessois du VIII[e] siècle, qui habitaient sur le Rhin inférieur,

(1) « Truncum quoque ligni non parvæ magnitudinis in altum erectum sub dio locabant, patria eum linguâ Irminsul appellantes, quod Latinè dicitur universalis columna quasi sustinens omnia. » (*Op. cit.*, liv. I, ch. VI.)

vénéraient encore, à l'époque où ils furent évangélisés par saint Boniface, un tronc d'arbre qui était pour eux le simulacre du dieu Thor (1).

Nos arbres de mai, souvent une simple tige entourée de bandelettes, ne nous reportent-ils pas à l'époque où Lucain disait de nos ancêtres :

simulacraque mæsta deorum
Arte carent, cæsis extant informia truncis (2)?

Enfin, d'anciens chroniqueurs rapportent que, au treizième siècle, on commémorait encore à Hildesheim, le samedi après le dimanche du *Lætare,* la destruction de l'Irminsul par Charlemagne, en plantant dans le sol, sur la place de la cathédrale, deux poteaux de six pieds surmontés chacun d'un objet de bois haut d'un pied et en forme de pyramide ou de cône. La jeunesse s'exerçait ensuite à renverser cet objet avec des pierres et des bâtons. Cette tradition ne rattache-t-elle pas directement l'Irminsul, ou plutôt les Irminsuls, au pieu qui nous apparaît surmonté d'un cône dans la plaque franque, tout comme la colonne en pierre de la cathédrale d'Hildesheim les rattache aux perons de la Belgique? — La même

(1) « Robur Jovis sive Thori deastri ». (ECKART. *Commentarii de rebus Franciæ orientalis.* Wurzbourg, 1729, p. 344.)

(2) *Pharsalia,* III, v. 412.

coutume, ou plutôt le même jeu populaire, existait encore ailleurs en Allemagne, notamment à Halberstadt; seulement, ici, c'étaient les chanoines de la cathédrale qui s'y livraient, le dimanche même du *Lœtare* (1).

3° *La croix*. — La tradition rapporte que les missionnaires chrétiens renversèrent partout, chez les Belges, les autels de Thor et de Wodan. Mais le sort de la colonne d'Hildesheim nous montre comment des monuments de cette nature ont pu échapper à la destruction en se mettant, en quelque sorte, sous la protection du nouveau culte. A Hildesheim, on plaça une vierge sur la colonne transformée en candélabre. A Liège, on mit une croix sur le peron, et les serments qui se prêtaient « sur la pierre blanche sacrée » continuèrent à se prêter sur la croix qui sanctifiait l'antique simulacre. On trouve également en Suède des cippes, comme celui dont j'ai parlé plus haut, au sommet desquels a été gravée la croix (2).

M. l'abbé Cochet croit que les figures gravées

(1) Eckart. *Op. cit.*, p. 221. — Meibom. *De Irminsula Saxonica*, p. 20.

(2) Liliegren. *Nord. Fornlemningar*, II, n° XCI. — Cf. Cartailhac. *La France préhistorique*. Paris, 1889, p. 317 : « Beaucoup de piliers » bruts dans l'Yonne, les côtes du Nord, le Finistère, le Morbihan, » l'Indre, la Creuse, le Puy-de-Dôme, Saône-et-Loire, etc , supportent » des croix et même des madones. »

sur la plaque d'Envermeu dénotent un symbole chrétien, parce qu'on trouve dans les catacombes, et même dans l'architecture romane, le symbole d'une grappe de raisin, entre deux paons affrontés, pour figurer l'immortalité des âmes s'abreuvant à la source éternelle de vie. Mais rien ne nous autorise à voir une grappe de raisin dans l'objet placé au bout de la tige; d'autre part, la ressemblance est incontestable avec la représentation ordinaire du thyrse. Enfin, nous avons déjà vu plus haut que l'habitude de figurer des objets sacrés entre deux volatiles affrontés était répandue dans tout le bassin de la Méditerranée, longtemps avant la naissance de l'art chrétien (1). C'est surtout aux côtés des simulacres lithoïdes et des arbres sacrés qu'ils se rencontrent, comme j'aurai occasion de le montrer plus longuement au chapitre suivant. Or, en tant que colonne cosmogonique, parente de l'Yggdrasill scandinave, l'Irminsul se rattache tout aussi bien à la tradition du Pilier universel qu'à celle de l'Arbre du monde, qui toutes deux semblent avoir reçu chez les Assyro-Chaldéens leur première expression plastique.

(1) Le christianisme lui-même appliqua ce thème à bien d'autres symboles que la grappe de raisin, notamment à la croix, au labarum, au calice, à la couronne, au temple, etc. Voy. Roller. *Catacombes*, t. I, pl. XI, fig. 3, 4, 19 à 24, 25 à 27, 34, etc.

Il est assez singulier qu'on retrouve, jusque dans la symbolique de l'Inde contemporaine, l'arbre de vie entre deux paons affrontés.

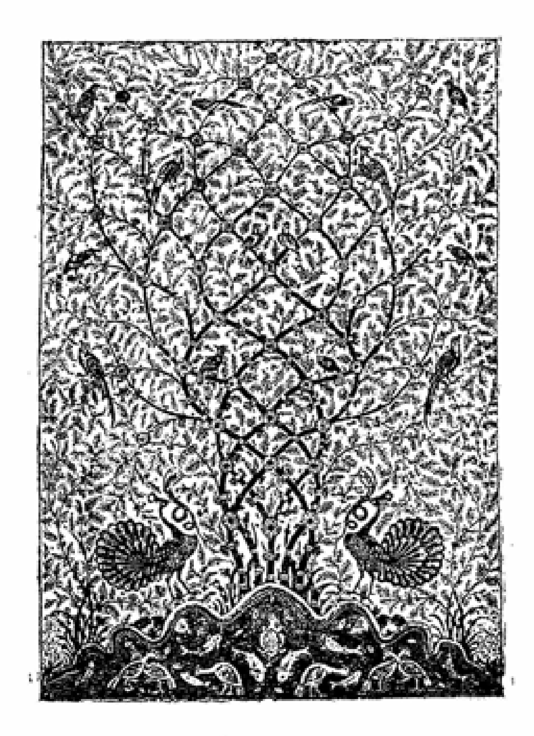


Fig. 50. Étoffe de Masulipatam.
(G. Birdwood. *The Arts of India*. Londres, 1881, p. 73.)

On remarquera qu'ici les deux paons tiennent chacun un serpent dans le bec. Or, chez les anciens, le paon passait pour détruire les serpents, et c'est également là une des raisons qui ont pu

le faire passer dans la symbolique chrétienne (1).

On voit que toute cette iconographie nous ramène, bien au delà du christianisme, en pleine symbolique antique.

Enfin il convient d'observer que les traces de christianisme font défaut dans les cimetières d'Envermeu et d'Éprave, comme, au reste, dans presque tous les cimetières francs de cette époque.

Ainsi, pour résumer, le peron de Liège renferme dans son harmonieuse ordonnance les legs et en quelque sorte les *témoins* de toutes les civilisations qui se sont succédé dans cette partie de la Belgique. Sous ce rapport, il est plus qu'un symbole de liberté communale : il représente la synthèse de l'histoire même de la nation.

(1) MACCARIUS. *Hagioglypta*. Paris, 1856, p. 205.

CHAPITRE IV.

SYMBOLIQUE ET MYTHOLOGIE DE L'ARBRE.

I. L'arbre sacré et ses acolytes. — L'arbre dans l'art et la symbolique de la Mésopotamie. — Ses acolytes affrontés. — L'arbre entre deux animaux ou deux monstres; adoption de ce thème par les Perses, les Phéniciens, les Grecs, les Hindous, les Arabes, les chrétiens. — L'arbre entre deux personnages humains; ses migrations en Perse, dans l'Inde et dans l'Extrême-Orient. — Traits caractéristiques des images dérivées de ces deux types. — La variété de certains détails n'empêche pas la parenté des combinaisons symboliques. — Substitution d'objets sacrés à l'arbre entre les acolytes affrontés.

II. Interprétation de l'arbre sacré chez les Sémites. — L'arbre sacré ne représente pas seulement une plante vénérée pour ses services. — Simulacres de la déesse de la nature; les *asherîm*. — La représentation de la fertilisation artificielle du palmier devenant, en Assyrie, le symbole de la fécondation en général. — Mythes et symboles relatifs à l'arbre de vie. — L'arbre cosmogonique dans les textes cunéiformes. — L'arbre de la science. — La plante-calendrier ou arbre lunaire.

III. Les arbres paradisiaques des Aryas. — Arbres mythiques des Hindous. — L'arbre de la science chez les bouddhistes et ses rapports avec l'arbre cosmique. — Luttes pour les fruits de l'arbre. — Mythes analogues chez les Perses, les Grecs, les Scandinaves. — Jusqu'à quel point cette analogie de traditions dénote une même source. — Rencontres logiques dans les applications du symbolisme végétal. — Enrichissement et rapprochement des mythologies par l'emprunt réciproque des mythes et des symboles.

I.

L'ARBRE SACRÉ ET SES ACOLYTES.

L'arbre est un des sujets les plus répandus et les plus anciens dans l'iconographie sémitique,

surtout en Mésopotamie (1). Il débute, sur les cylindres de la Chaldée, par une tige à double pied, que surmonte une fourche ou un croissant et que coupe, à mi-hauteur, une ou plusieurs barres, parfois chargées d'un fruit à chaque extrémité.

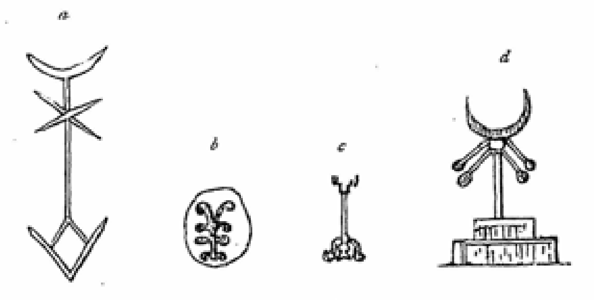


Fig. 51. Formes rudimentaires de l'arbre sacré (2).

Cette image rudimentaire passe fréquemment aux formes du palmier, du grenadier, du cyprès,

(1) Joachim Menant. *Les pierres gravées de la Haute-Asie.* Paris, 1883-1886, t. I, fig. 41, 43, 71, 86, 104, 115, 120, 121 et 142; t. II, fig. 11, 13, 17, 18, 19, 36, 41, 54 à 61, 85, 110, 208, 213, etc.

(2) Voy. fig. 46. Le litt. *a* est emprunté à un cylindre chaldéen (J. Menant, *Pierres gravées,* t. I, fig. 71); *b*, à un cylindre de Ninive (Layard, *Monuments of Nineveh,* 2e sér., pl. IX, no 9); *c*, à un cylindre chaldéen (J. Menant, *Pierres gravées,* t. I, fig. 115); *d*, à un cylindre assyrien (Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. II, fig. 342).

de la vigne ou de quelque autre plante grimpante (fig. 52).

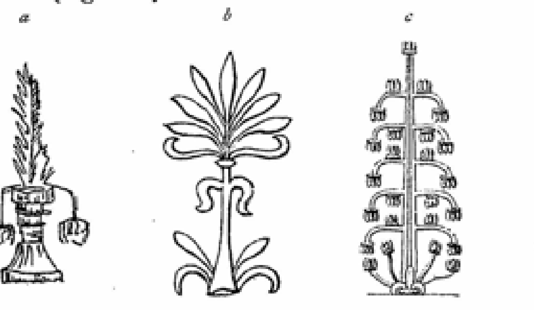


Fig. 52. Variétés d'arbres sacrés (1).

Sur les monuments de Nimroud et de Khorsabad, à partir du dixième siècle avant notre ère, l'arbre devient plus complexe encore; on le croirait parfois composé de fragments appartenant à diverses espèces de plantes. La tige, qui fait songer à une colonne ionique richement décorée, est couronnée d'une palmette; le pied se cache derrière un bouquet de feuilles effilées qui, dans certains cas, rappellent notre fleur de lis (fig. 52 *d*) ou repose sur une paire de cornes évasées qui se répète à la cime et même au milieu du tronc (fig. 53). Des deux côtés se détachent symétriquement des branches qui portent à leur extrémité des fruits coniques (fig. 53 *b*) ou des feuilles en éventail (fig. 53 *c*). Quelquefois les bouts de ces

(1) *a* (Menant, *Pierres gravées*, t. I, fig. 86); *b* (Lajard, *Mithra*, pl. XXXIX, fig. 8); *c* (Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. II, fig. 235); *d* (Sceau de Sennachérib, Menant, *Pierres gravées*, t. II, fig. 85).

branches sont reliés par des bandelettes qui forment un lacis de l'effet le plus gracieux (1).

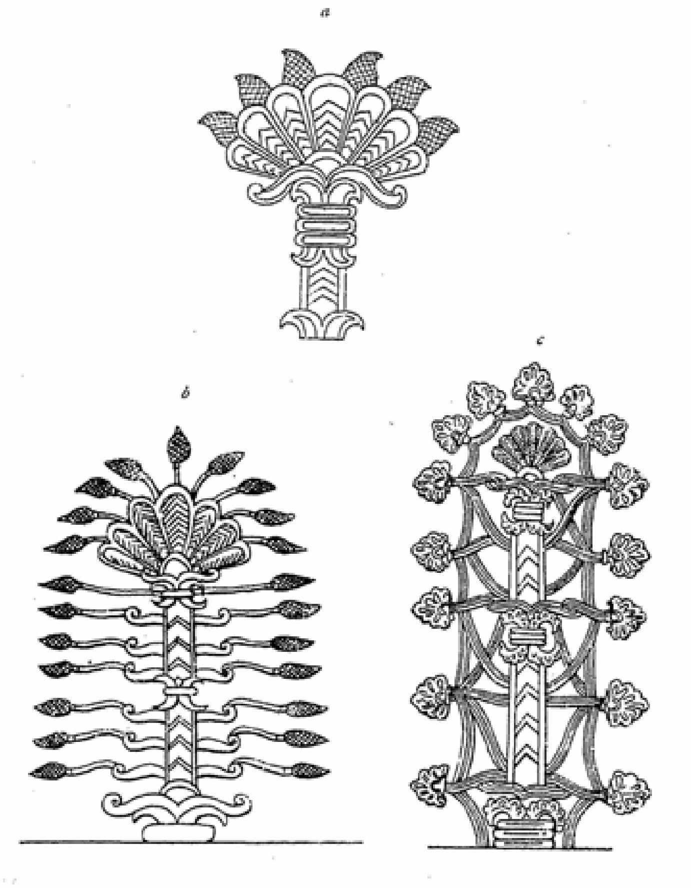


Fig. 53. Arbres conventionnels des bas-reliefs assyriens.

(1) Layard. *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 6, 7, 8, 9, 25, 39, 44. — G. Rawlinson. *The five great Monarchies of the ancient Eastern World*. Londres, 1862-1867, t. II, pp. 236-237. — Voyez aussi *passim* dans l'Atlas annexé par Félix Lajard à son *Introduction à l'étude du culte de Mithra*.

Quel que soit le mérite décoratif de cette figure, il est certain qu'elle a surtout une signification religieuse. Elle est invariablement associée à des sujets religieux parmi les entailles des cylindres, les sculptures des bas-reliefs et les broderies des vêtements royaux et sacerdotaux. Sur sa cime plane fréquemment le disque ailé qui personnifie la divinité suprême : Assour à Ninive, Bel ou Ilou à Babylone. Enfin, elle se dresse presque toujours entre deux personnages *affrontés,* qui sont tantôt des prêtres ou des rois dans l'attitude de l'adoration, tantôt des créatures monstrueuses, comme il s'en rencontre si fréquemment dans l'imagerie assyro-chaldéenne : lions, sphinx, griffons, licornes, taureaux ailés, hommes ou génies à tête d'aigle, etc.



FIG. 54. Les acolytes de l'arbre sacré.
(LAJARD. *Mithra,* pl. XLIX, fig. 9.)

De là deux types ou combinaisons symboliques dont nous pouvons aisément suivre les migrations.

A. L'image constituée par l'arbre entre deux monstres affrontés passa, d'un côté, chez les Phéniciens; d'un autre, après la chute de Babylone, chez les Perses.

Ceux-ci se bornèrent à copier le type assyrien, qu'ils reproduisirent sur leurs cachets, leurs bijoux, leurs bas-reliefs, jusqu'à la fin de l'empire des Sassanides (pl. IV, fig. *c* et *d*) (1).

Les Phéniciens, de leur côté, lui maintinrent une physionomie compliquée et artificielle, d'où toute apparence végétale a presque disparu pour faire place à un entrelacement de spires et de bandelettes (pl. IV, fig. *b*). On le retrouve sous cette forme partout où s'est fait sentir l'art phénicien, notamment dans l'île de Chypre (2). Dès que les influences orientales pénètrent en Grèce, nous l'observons sur des poteries de Camirus et d'Athènes, esquissé entre deux lions affrontés, avec des croix gammées dans le champ (pl. IV, fig. *f*). Il paraît même avoir suivi l'art lydien jusqu'en

(1) M. Dieulafoy en donne quelques beaux exemplaires, de l'époque sassanide, dans son *Art antique de la Perse*, 5e partie, § IX.

(2) Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, fig. 513 et 515.

Planche IV. — *L'arbre sacré et ses acolytes bestiaux.*

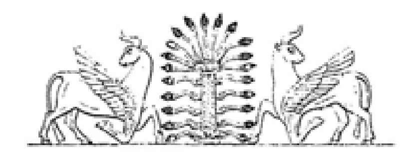


Fig. *a*. Bas-relief assyrien.

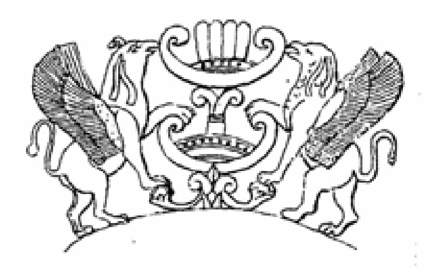


Fig. *b*. Gravure d'une coupe phénicienne.

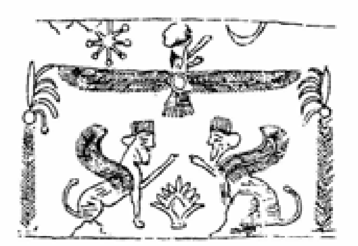


Fig. *c*. Cylindre perse (Achéménide).



Fig. *d*. Coupe perse (Sassanide).

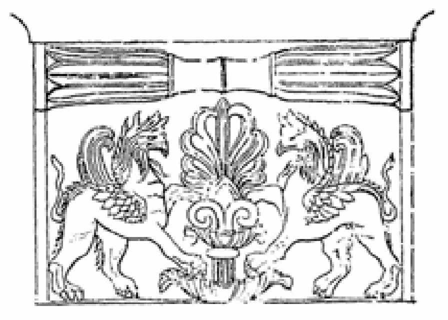


Fig. *e*. Chapiteau du temple d'Athéné à Priène.

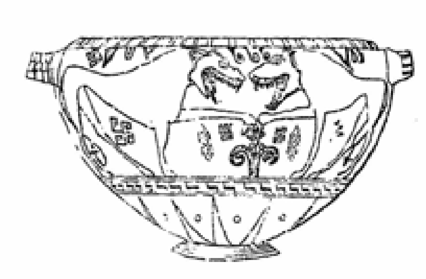


Fig. *f*. Vase archaïque d'Athènes.

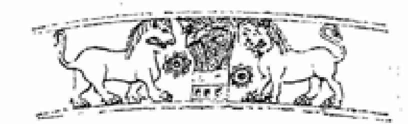


Fig. *h*. Bas-relief de Bharhut.

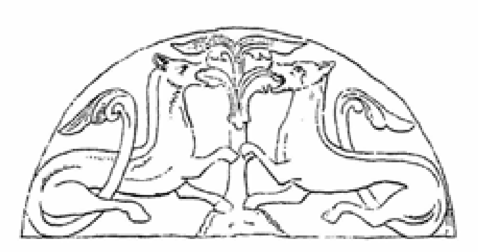


Fig. *g*. Tympan de l'église de Marigny (Normandie).

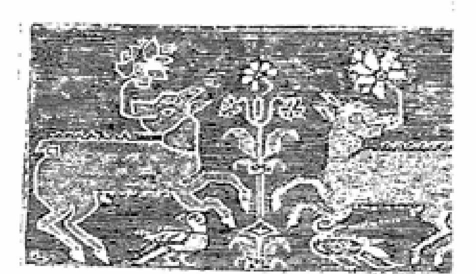


Fig. *i*. Tapis de Tanjore.

EXPLICATION DE LA PLANCHE IV.

La figure *a* est un bas-relief de Ninive, reproduit d'après LAYARD. *Monuments of Nineveh,* 2ᵉ sér., pl. XLV, fig. 3.

La figure *b* est empruntée à une coupe phénicienne découverte à Cærium, par M. de Cesnola, et reproduite par M. CLERMONT-GANNEAU (*L'Imagerie phénicienne*. Paris, 1880, pl. IV).

La figure *c* provient d'un cylindre perse à caractères araméens, qui appartient à M. Schlumberger, et a été reproduit par M. PH. BERGER, dans la *Gazette archéologique* de 1888 (p. 143).

La figure *d* appartient à une coupe trouvée, avec des productions de l'art sassanide, près de la mer Blanche (J. R. ASPELIN. *Antiquités du Nord Finno-Ougrien*. Helsingfors, fig. 610).

La figure *e* est prise sur un chapiteau du temple d'Athênê, à Priène (O. RAYET et A. THOMAS. *Milet et le golfe Latmique*. Paris, 1887, pl. XLIX, nᵒ 5).

La figure *f* reproduit la décoration d'un vase archaïque d'Athènes, appartenant au *British Museum* (RAYET et COLLIGNON. *Histoire de la céramique grecque,* fig. 25).

La figure *g* est empruntée à un tympan de l'église de Marigny, dans le département du Calvados (DE CAUMONT. *Rudiments d'archéologie. Architecture religieuse*. Paris, 5ᵉ éd., p. 269).

La figure *h* provient des bas-reliefs de Bharhut, probablement antérieurs à notre ère (A. CUNNINGHAM. *The Stupa of Bharhut,* pl. VI).

La figure *i* est copiée d'un tapis de Tanjore, qui se trouve à l'*India Museum* de Londres (Sir GEORGE BIRDWOOD. *The Arts of India.* Londres, 1881, p. 53).

EXPLICATION DE LA PLANCHE V.

La figure *a* est empruntée à un cylindre assyrien (LAJARD. *Mithra*, pl. LXI, fig. 6).

La figure *b* à la décoration d'une coupe phénicienne (CLERMONT-GANNEAU. *L'imagerie phénicienne*, pl. VI).

La figure *c* à une monnaie impériale de Myra en Lycie (COLLIGNON. *Mythologie figurée de la Grèce*. Paris, Biblioth. des Beaux-Arts, p. 10).

La figure *d* à un cachet perse (LAJARD. *Mithra*, pl. XLIV, XLVI, nº 3).

La figure *e* aux sculptures des grottes de Kanerki (FERGUSSON et BURGESS. *Cave temples of India*, pl. X, fig. 35).

La figure *f* aux bas-reliefs de la grotte de Karli (MOOR. *Hindu Pantheon*, pl. LXXII).

La figure *g* à un groupe en bois qui se trouve au musée Guimet.

La figure *h* à un cylindre chaldéen (LAJARD. *Mithra*, pl. XVI, fig. 4).

Les figures *i* et *j* à des médailles des temples javanais (MILLIES. *Monnaies de l'Archipel Indien*, pl. VI, fig. 50 et pl. IX, fig. 67).

La figure *k* à un manuscrit maya connu sous le nom de *Fejervary-Codex* (Publications de *Bureau of Ethnography*. Washington, 1882, t. III, p. 32).

La figure *l* à la décoration d'un plat moderne en cuivre, à caractères coufiques.

PLANCHE V. — *L'arbre sacré et ses acolytes humains.*

FIG. *a.* Assyrie.

FIG. *b.* Phénicie.

FIG. *c.* Lycie.

FIG. *e.* Inde.

FIG. *f.* Inde.

FIG. *g.* Japon.

FIG. *h.* Chaldée.

FIG. *i.* Java.

FIG. *d.* Perse.

Étrurie, où nous le reconnaissons surtout aux deux lions qui se font face dans une peinture décorative de Corneto (1).

S'il n'a pas fourni aux Grecs l'idée première de la palmette et de l'acanthe, il a certainement inspiré la décoration de certains chapiteaux, comme ceux du temple d'Apollon à Didyme et d'Athêné Poliade à Priène, où il se retrouve entre deux griffons (pl. IV, fig. *e*) (2).

On le remarque également sur un vase recueilli, en compagnie d'objets remontant à l'âge du fer, non loin de la mer Blanche, parmi des populations finno-ougriennes, qui, avant le développement de l'islamisme, semblent avoir entretenu des relations commerciales, à travers le Turkestan, avec la Perse et l'Asie Mineure (pl. IV, fig. *d*). Il est très difficile de déterminer la provenance originaire du vase lui-même, mais, à en juger par le style de la décoration, il se rattache aux productions de l'art sassanide.

De Perse il passa dans l'Inde, sans doute pendant la période qui précéda immédiatement l'invasion d'Alexandre. La présence de l'arbre entre deux lions qui se font face, parmi les sculptures bouddhiques de Bharhut, est même un des indices

(1) J. Martha. *Archéologie étrusque et romaine*. Paris, fig. 8.

(2) O. Rayet et A. Thomas. *Milet et le golfe Latmique*. Paris, 1877, pl. 17, nos 5 et 49, no 5.

qui ont permis de constater l'influence de l'art iranien sur les plus anciens monuments de l'architecture hindoue (pl. IV, fig. *h*) (1).

Dans les bas-reliefs de Kanheri, où les symboles du bouddhisme se mélangent aux réminiscences d'un culte antérieur, on trouve l'arbre sacré, sculpté, comme objet de vénération, entre deux éléphants affrontés, alors que, dans d'autres bas-reliefs, il se transforme, flanqué de ses deux éléphants, en un lotus dont la fleur épanouie supporte le trône du Bouddha (2). Enfin, après l'extinction du bouddhisme dans l'Inde, il a été repris par les cultes sectaires, qui se sont bornés à remplacer, sur le lotus (toujours entre les deux éléphants), le trône du Bouddha par Parbati, l'épouse de Vishnou (3). D'autre part, nous rencontrons encore l'arbre — où sir George Birdwood n'hésite pas à voir l'arbre de vie — entre deux animaux affrontés, sur les étoffes, les tapis, les vases, les bijoux de l'Inde contemporaine (4). Mais, dans ce dernier cas, il n'est pas toujours facile de distinguer si l'on se trouve devant une survivance de

(1) A. Cunningham. *The Stupa of Bharhut*. Londres, 1879, pl. VI et VII.

(2) Fergusson et Burgess. *Cave Temples of India*. Londres, 1880, p. 350.

(3) Moor. *Hindu Pantheon*, pl. 30.

(4) Sir George Birdwood. *Industrial Arts of India*. Londres, 1880, p. 350.

la symbolique préislamique ou devant une réaction de l'art sassanide introduit dans l'Inde par les invasions musulmanes (fig. 50 et pl. IV, fig. *i*).

Les Arabes l'adoptèrent à leur tour quand ils eurent renversé la dynastie des Sassanides, mais cette fois en le dépouillant de toute signification religieuse. C'est sans doute par leur entremise qu'il arriva en Europe, vers le commencement du moyen âge, avec des étoffes qui existent encore dans les collections privées et publiques, ainsi que dans le trésor de certaines églises, au Mans, à Chinon, à Aix-la-Chapelle, etc. (1). On le remarque également sur un vase d'or, orné d'émaux cloisonnés, qui appartient à l'église de Saint-Martin-en-Valais, et qui y passe pour avoir été donné par Charlemagne, après que le grand empereur l'eut reçu du calife Haroun al Rashid.

Finalement l'art européen l'utilisa dans sa

(1) *Anciennes étoffes*, dans le recueil publié par MM. Ch. Cahier et A. Martin, sous le titre de : *Mélanges d'archéologie*, t. I, pl. XLIII (émaux de la châsse de Charlemagne, à Aix-la-Chapelle), t. II, pl. XII et XVI ; t. III. pl. XX, XXIII ; t. IV, pl. XXIV et XXV. — Selon M. Marcel Dieulafoy (*L'art antique de la Perse*, 5e partie, § X, Paris), ce serait surtout par l'entremise des artistes byzantins que l'influence de l'art sassanide aurait pénétré, à partir du VIIIe siècle, dans l'occident de l'Europe. — L'arbre entre deux lions affrontés apparaît déjà sur un coffret en ivoire de la cathédrale de Sens que Millin fait remonter au Bas-Empire (*Voyage dans les départements du Midi*. Paris, 1807, pl. X A de l'Atlas). Mais ici l'influence directe de l'art oriental ne se révèle ni dans la forme de l'arbre, ni dans la physionomie des lions.

décoration religieuse. M. de Caumont l'a retrouvé parmi des sculptures de l'époque romane, notamment sur un tympan de l'église de Marigny, dans le Calvados; il y est sculpté entre deux lions qui tiennent la tige entre les pattes de devant et mordillent l'extrémité des branches médianes (pl. IV, fig. *g*.).

Étrange destinée de cet antique symbole qui, après avoir servi, pendant plusieurs milliers d'années, aux religions depuis longtemps éteintes de l'Asie antérieure, est venu ainsi échouer, à l'extrémité occidentale de l'Europe, sur le sanctuaire d'un culte possédant, lui aussi, parmi ses plus vieilles traditions, le souvenir des arbres paradisiaques de la Mésopotamie !

B. L'image de l'arbre, entre deux personnages humains (ou semi-humains) invariablement affrontés, a d'abord suivi à peu près les mêmes voies que le type dont je viens de décrire les migrations. Quelquefois les deux thèmes se sont combinés, comme nous le voyons, en Assyrie même, sur le cylindre reproduit plus haut (fig. 54). Considérablement modifié par l'art grec, comme tous les symboles qui utilisaient la figure humaine (pl. V, fig. *c* et plus loin fig. 67), il est resté plus fidèle à son premier modèle en Phénicie (pl. V, fig. *b*), en Perse (pl. V, fig. *d*) et même dans l'Inde, où les deux génies assyriens à

tête d'aigle (pl. V, fig. *a*) qui s'avancent vers l'arbre en tenant le cône symbolique devinrent les deux naga-rajahs ou Rois des serpents, encapuchonnés de *cobras*, qui soutiennent la tige du lotus bouddhique (pl. V, fig. *e*). Dans les grottes de Karli, cette tige, qui sert de support au trône du Maître, se dresse à la fois entre deux de ces personnages et deux daims affrontés (pl. V, fig. *f*).

Ces sculptures remontent à une époque qui ne peut être antérieure au règne d'Asoka, c'est-à-dire au milieu du III[e] siècle avant Jésus-Christ, ni de beaucoup postérieure au commencement de notre ère. Il est intéressant de les retrouver intégralement copiées, peut-être à deux mille ans de date, dans des groupes japonais en bois, du XVII[e] siècle, que possède le musée Guimet. Dans l'un d'eux, les naga-rajahs portent sur les épaules un véritable dragon; cette substitution, jointe à quelques variantes dans le costume et la forme des personnages, est à peu près la seule liberté que l'art indigène ait prise avec le vieux thème bouddhique depuis longtemps oublié dans sa patrie d'origine (pl. V, fig. *g*).

De l'Inde il gagna, avec le bouddhisme, l'île de Java, où nous le retrouvons sur ces curieuses médailles des temples, que les indigènes, bien que convertis depuis des siècles à l'islamisme, conti-

nuent à porter en guise de talisman. Il s'y montre, parmi d'autres symboles bouddhiques, entre deux figures à corps humain et à tête de quadrupède ou d'oiseau, ce qui est bien la donnée mésopotamienne dans toute son intégrité (pl. V, fig. *i* et *j*).

Il se révèle également en Chine, sur des médailles taoistes qui rappellent les pièces des temples javanais (1). Mais ici la disposition de l'arbre, comme le costume des personnages, se rapportent à un tout autre type, soit que nous nous trouvions devant une dégénérescence des monnaies javanaises, soit que celles-ci, en imitant les monnaies taoistes, aient coulé, pour ainsi dire, le thème de ces dernières dans un moule fourni par les symboles bouddhiques de l'Inde.

Peut-être même de l'archipel Indien — ou de l'Asie occidentale — s'est-il avancé jusque dans le nouveau monde, si nous en croyons la ressemblance de la scène figurée sur les médailles javanaises avec certaines images trouvées dans des manuscrits qui se rattachent à l'ancienne civilisation de l'Amérique centrale.

Nous avons vu que, dans le symbolisme des anciens Américains, on se servait de la croix pour représenter les vents qui amènent la pluie. Ces croix, qui prennent parfois une forme arbores-

(1) Des exemplaires de ces pièces existent au cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, à Paris.

cente, sont alors formées d'une tige qui supporte deux branches horizontales avec un oiseau perché à la bifurcation, comme dans la fameuse stèle de Palenque (1). Bien plus, cet arbre est souvent placé entre deux personnages affrontés, la tête couverte d'une sorte de couronne en plumes, qui ne sont pas sans rappeler la physionomie monstrueuse des êtres figurés aux deux côtés de l'arbre sur les médailles des temples javanais. La reproduction que j'en donne ici (pl. V, fig. *k*) d'après le Fejervary Codex (2), fait d'autant mieux ressortir ce rapprochement qu'on la trouvera placée entre des médailles de Java et à la suite d'un cylindre chaldéen dont on pourrait presque faire le prototype de toutes ces images (pl. V, fig. *h*). — Il y a là certainement un nouveau témoignage en faveur de la thèse qui s'appuie déjà sur tant de similitudes symboliques et ornementales pour retrouver, dans la civilisation précolombienne de l'Amérique, la trace de certaines relations avec le Japon, la Chine ou l'archipel Indien.

Enfin, par un singulier cas d'atavisme, ce thème, qui décorait déjà les cylindres chaldéens d'il y a cinq ou six mille ans, reparaît de nos

(1) On voit également un oiseau perché sur la bifurcation de l'arbre sacré dans certains cylindres perses. (LAJARD. *Mithra*, pl. LIV *c*, fig. 6.)

(2) CYRUS THOMAS. *Notes on certain Maya and Mexican Manuscrits*, dans les publications du *Bureau of ethnology*. Washington, 1881-1882, t. III, p. 32.

jours dans la décoration des vases ou des plats en cuivre, connus sous le nom de *mosouli,* qui se fabriquent encore en Syrie, sur les rives de l'Euphrate et du Tigre (pl. V, fig. *l*). C'est toujours le palmier entre ses deux acolytes — vêtus désormais en *fellahins* — qui s'occupent à cueillir les deux gros fruits, ou plutôt les deux *régimes* conventionnels, suspendus parallèlement au-dessous de la couronne.

Sans doute il ne suffit pas de rencontrer la représentation d'un arbre entre des animaux ou des personnages, même affrontés, pour conclure qu'elle se rattache aux types décrits ci-dessus. Toutefois, dans les exemples que j'ai donnés, l'identité originaire de l'inspiration peut être établie, non seulement par une ressemblance générale, répandue dans l'ensemble de l'image — on pourrait dire un air de famille, — mais encore par la présence de certains traits qui sont comme les détails indélébiles de son signalement.

C'est d'abord la symétrie qui se manifeste dans la physionomie et l'attitude des deux acolytes, souvent même dans la forme de l'arbre et dans la disposition des branches. Vient ensuite la présence, souvent inexplicable, d'une paire de volutes entre lesquelles surgit le tronc. Ces deux spires figurent tantôt des branches ou des pétales (pl. IV, fig. *a*, *c*, *d*, *g*; pl. V, fig. *d*, *h*, *i*, *l*),

tantôt des cornes arrondies (pl. IV, fig. *b*, *e*, *f*; pl. V, fig. *b*, *f*, *i*, *k*).

Peut-être pouvons-nous en rapporter l'origine soit à la représentation conventionnelle des *régimes* qui décorent l'image des palmiers chaldéens, soit à l'introduction des cornes qui étaient chez les Assyriens un signe distinctif de la divinité.

Enfin, un détail qui semble également caractériser l'arbre sacré dans des pays fort divers, c'est l'apparition de serpents qui tantôt s'enroulent autour du tronc (pl. IV, fig. *d*; pl. V, fig. *c*, *e*, *f*, *g*, *h*, et fig. 50, p. 145), tantôt figurent simplement dans le champ de l'image (pl. V, fig. *h*; aussi p. 145).

Il faut remarquer que c'est non pas l'identité de l'espèce végétale qui constitue le caractère essentiel du symbole à travers toutes ses modifications locales, mais plutôt la réapparition constante de ses accessoires hiératiques.

Chaque peuple, en effet, semble avoir introduit dans cette combinaison symbolique l'arbre qu'il estimait le plus précieux. Ainsi nous y voyons figurer tour à tour le dattier en Chaldée, la vigne ou le conifère en Assyrie, le lotus en Phénicie, le figuier dans l'Inde (1).

(1) M. Didron remarque, dans son *Manuel d'iconographie chrétienne* (Paris, 1845, p. 80), que chaque peuple chrétien a choisi, pour

Bien plus, marchant sur les traces des Assyriens, qui avaient inséré dans l'arbre des détails absolument étrangers au règne végétal, plus d'un culte a quelquefois remplacé la plante elle-même par d'autres objets sacrés.

Ainsi les Phéniciens y ont mis une colonne (1); les Perses des pyrées ou autels du feu. Le groupe qui surmontait la célèbre porte de Mycènes représentait certainement un objet de cette nature entre des lions affrontés.



FIG. 55. Cylindre perse.
(CH. LENORMANT, dans les *Mélanges d'archéologie*, t. III, pp. 130 et 131.)

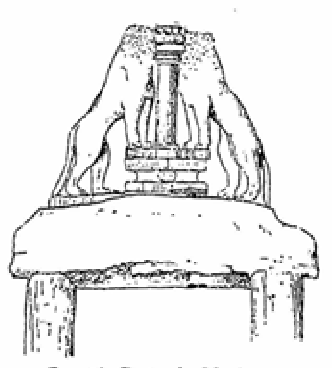


FIG. 56. Porte de Mycènes.
(SCHLIEMANN, *Mycènes*).

Sur un cylindre hettéen ou phénicien, l'arbre

représenter l'arbre de la tentation, la plante qu'il préférait : le figuier et l'oranger en Grèce, la vigne en Bourgogne et en Champagne, le cerisier dans l'Ile-de-France et le pommier en Picardie.

(1) Voy. un vase peint du cabinet de Blacas. (*Mém. de l'Acad. des inscr. et bel.-lett.*, t. XVII, pl. VIII.)

est remplacé par un globe ailé, monté sur une hampe.



FIG. 57. Cylindre hettéen.
(*Collection de Clercq*, t. I du *Catal.*, pl. XXVIII, n° 289.)

Les bouddhistes introduisirent dans l'image leurs principaux « joyaux », comme on peut en juger dans la représentation suivante d'un petit autel portatif, où l'objet, dessiné entre deux animaux accroupis, figure peut-être l'emblème astronomique des neuf planètes, le *nava-ratna*, emprunté aux hindous par la symbolique bouddhique.

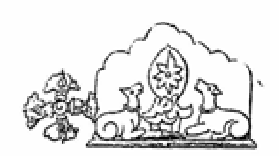
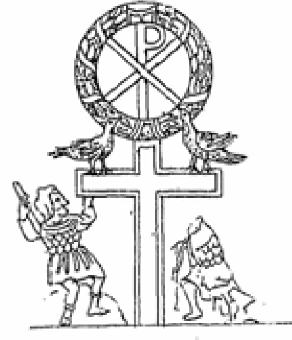
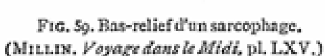


FIG. 58. Symbole tibétain.
(HODGSON, *Journ.* de la *Roy. Asiat. Soc.*, t. XVIII, 1re ser., pl. I, n° 18.)

Enfin, les chrétiens y substituèrent divers objets sacrés, dont nous nous sommes déjà

occupé, et principalement la croix, qui est, elle aussi, un arbre de vie (1).




Fig. 59. Bas-relief d'un sarcophage. (Millin. *Voyage dans le Midi*, pl. LXV.)

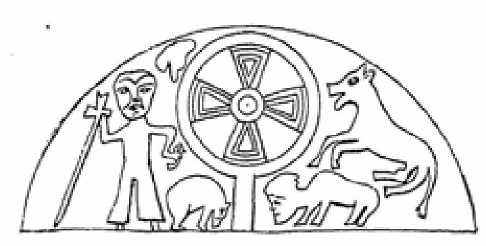


Fig. 60. Tympan de Little Paxton (Angleterre). (Ed. Keyser. *Archæologia*, t. XLVII, p. 176.)

II.

SIGNIFICATION DE L'ARBRE SACRÉ CHEZ LES SÉMITES.

Il est clair que l'adoption d'un symbole ou même d'une combinaison symbolique aussi complexe que le thème assyrien de l'arbre sacré

(1) Dans le sceau de la ville d'Ypres, lequel remonte au XIIIe siècle, on trouve une croix recroisetée entre deux lions affrontés. — Il convient, au reste, sans empiéter davantage sur le domaine de la science héraldique, de signaler l'usage que la chevalerie a fait des lions et des monstres affrontés pour les accoler à ses blasons : « Quand l'usage des armoiries, constate M. Ch. Lenormant, commença à se développer dans l'Occident, l'Europe était inondée des produits des manufactures de l'Asie, et les premiers lions qu'on dessina sur les écus furent certainement copiés d'après des tissus persans et arabes. Ces tissus eux-mêmes remontaient d'imitation en imitation jusqu'aux modèles dont s'inspira, peut-être plus de mille ans avant J.-C., le *Cyclope*, auteur du bas-relief de Mycènes. » (*Mélanges d'archéologie* de MM. Cahier et Martin, t. III, p. 138.)

n'implique pas forcément l'acceptation des mythes auxquels il se rattache dans son pays d'origine (1). Mais si une légitime défiance se conçoit, quand il s'agit de rechercher la signification première de ces images, en se servant des croyances qu'elles ont représentées chez des peuples absolument étrangers aux Assyriens, comme les Hindous, les Grecs, les chrétiens ou les anciens Américains, il n'en est plus de même quand nous avons affaire à des peuples appartenant à la même race ou du moins possédant le même fonds de traditions mythologiques, comme c'est le cas pour presque tous les habitants de l'Asie antérieure, du Tigre à la Méditerranée; sauf à vérifier si l'interprétation que certaines branches de la race sémitique ont attachée à leurs arbres sacrés trouve quelque confirmation dans les textes de la Méso-

(1) Voici un exemple qui fera bien comprendre comment des symboles étrangers peuvent passer au service d'un mythe local. Rien de plus simple, pour symboliser les conflits d'un corps céleste ou d'une doctrine morale contre des forces antagonistes, que l'image d'une perle vainement poursuivie par un monstre. En Chine, lors de la fête des lanternes, on promène un dragon fait de toile et de bambou, devant la gueule duquel un homme balance une lanterne ronde, en guise de perle ou de boule de feu. (DE GROOT. *Les fêtes annuelles à Emouï*, dans le tome XI des *Annales du Musée Guimet*, Paris, 1886, p. 369.) Que cette scène figure une éclipse ou les vains efforts de l'erreur pour engloutir la vérité, on conçoit que des artistes chinois, quand ils ont voulu représenter le « grand joyau » du bouddhisme, aient placé la perle sacrée, comme on le voit parfois sur des vases et des bijoux, entre deux dragons affrontés, dont le type a été fourni par des représentations perses ou hindoues de l'arbre sacré.

potamie proprement dite. — Peut-être pourrions-nous ensuite faire un pas de plus et rechercher, au moins chez quelques-uns des peuples appartenant à d'autres races, s'il n'existe pas, dans leurs propres traditions, des points de contact qui justifient ou expliquent l'assimilation du symbole assyrien.

Le premier point à éclaircir, c'est la question de savoir si nous ne nous trouvons pas devant un simple cas de dendrolâtrie. Presque tous les peuples, et particulièrement les Sémites, ont vénéré les arbres qui frappaient leur imagination par la bizarrerie des formes, par l'ampleur des proportions, par l'antiquité de l'âge et surtout par l'utilité des fruits. Les premiers êtres, suivant les traditions phéniciennes, « consacrèrent les plantes qui croissaient sur la terre ; ils en firent des dieux et adorèrent les choses mêmes dont ils se nourrissaient, leur offrant des libations et des sacrifices (1) ».

Un botaniste qui a minutieusement étudié la flore des monuments mésopotamiens, M. Bonavia, soutient que l'arbre sacré de l'Assyrie est tout simplement une synthèse des plantes autrefois vénérées dans le pays, à raison de leurs services : le palmier pour ses dattes, la vigne pour son jus, le pin ou le cèdre pour ses bois de construction et

(1) Eusèbe. *Præparatio evangelica*, I, 9.

de chauffage, le grenadier pour son rôle dans la production du tanin et dans la confection des sorbets. Quant aux cornes greffées sur le tronc, elles représenteraient les cornes d'animaux, bœufs, bouquetins, ibex, etc., qu'on suspendait sans doute aux branches pour écarter le mauvais œil (1).

Je serai le premier à admettre que des considérations de ce genre, purement utilitaires, aient originairement inspiré aux Mésopotamiens le culte de certains arbres, qui ont ensuite servi à représenter l'arbre sacré. Cependant la forme hautement conventionnelle de ce dernier, — la nature de ses accessoires hiératiques, à commencer par les cornes symboliques de la divinité, — son association si fréquente avec la figure du dieu suprême, — l'importance partout accordée, dans le culte, à ses diverses représentations, font déjà présumer qu'il n'offre pas seulement l'image d'une plante vénérée pour ses propriétés naturelles, mais qu'il doit être quelque chose de plus : soit le symbole végétal d'une puissante divinité, comme l'*ashérah* dont nous parle la Bible, soit le simulacre d'une plante mythique, comme le chêne ailé sur lequel — suivant une tradition phénicienne rapportée par Phérécyde de Syros —

(1) E. Bonavia. *The sacred Trees of the Assyrian Monuments*, dans le *Babylonian and Oriental Record*. Londres, t. III, pp. 1-61.

le dieu suprême avait tissé la terre, le ciel étoilé et l'océan.

Examinons donc la part qu'a pu faire à des conceptions de ce genre la mythologie des peuples sémitiques.

En premier lieu, ces peuples ont fréquemment représenté par un arbre la personnification féminine de la nature qui, sous des noms divers et même avec des attributs différents, semble surtout avoir incarné à leur yeux les idées de vie, de fécondité, de renouvellement universel : Istar, Mylitta, Anat, Astarté, Tanit, etc. — A Héliopolis, où prédominait le culte de la grande déesse syrienne, des monnaies nous font voir un cyprès pyramidal, planté sous le péristyle d'un temple, à l'endroit même où d'autres médailles placent tantôt un cône de pierre, représentation bien connue d'Astarté, tantôt l'image ou le buste de la déesse elle-même (1).

Movers nous apprend que la Vénus du Liban portait le nom local du cyprès (2). Il existe à Rome un autel de la Palmyrène, qui offre sur une de ses faces l'image d'un dieu solaire et sur l'autre un cyprès pyramidal, dont le feuillage livre passage à un enfant portant un bélier sur les

(1) F. Lajard, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Paris, 1854, t. XX, 2e partie, pl. VI.

(2) Movers. *Die Phönicier*, t. I, ch. XV.

épaules (1). M. Lajard rappelle à ce propos le récit où Apulée, voulant peindre le fils de Vénus dans le giron de sa mère, le montre placé dans le feuillage d'un cyprès (2). — Au même ordre d'images appartient le pin dans lequel Cybèle enferme jusqu'au printemps le corps d'Attis. On a voulu voir dans cet arbre le simulacre du dieu solaire; il me semble plus logique d'y chercher le symbole de la matrice dans laquelle Attis attend sa renaissance annuelle.

On connaît le mythe de Myrrha, autre variété asiatique d'Artémis-Aphrodite. Myrrha, enceinte d'Adonis, fut transformée en arbre et, suivant une version rapportée par Hyginus, délivrée par un coup de hache. Or, sur une monnaie impériale de Myra, en Lycie, on observe un arbre dont la bifurcation supporte l'image d'une déesse (pl. V, fig. *c*). Aux deux côtés sont des bûcherons, la hache levée. Quel que soit le sens de cette scène dans la mythologie locale de l'époque, il est difficile de ne pas la rapporter aux représentations orientales de l'arbre sacré, en tant que simulacre de la déesse.

En Palestine, la Bible nous dit que, à côté des stèles ou *hâmmânim* symbolisant Baal, on véné-

(1) *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XX, pl. I, fig. 2.

(2) *Ibid.*, t. XX, p. 221.

rait des simulacres d'Ashthoreth, représentant cette déesse de la terre féconde et nourricière sous la forme d'un arbre ou plutôt d'un pieu entouré de draperies et de bandelettes. Ce sont ces *ashêrîm* que les Hébreux, malgré les objurgations des prophètes de Jahveh, ne cessèrent de « construire » et de « planter » à l'imitation des indigènes, depuis l'établissement des douze tribus au pays de Canaan (1) jusqu'au jour où le roi Josias fit brûler, dans la vallée du Cédron, l'ashêrah établi par Manasseh dans le temple même de Jérusalem (2).

L'ashêrah devait donc être un simulacre à la fois construit et planté, comme nos arbres de *mai*, chargés d'attributs conventionnels. L'arbre sacré des monuments mésopotamiens présente plus d'une fois ce caractère. Dès les plus anciennes époques de la gravure chaldéenne, il se montre, comme je l'ai dit plus haut, sous la forme d'une hampe posée sur un support et couronnée de deux branches. Sur un cylindre trouvé à Telloh par M. de Sarzec, on voit même de la bifurcation de ces branches descendre deux longues bandelettes, tressées comme des cordes de fouet. D'après M. J. Menant, tout ce qu'on a pu découvrir dans l'inscription archaïque que porte ce cylindre,

(1) *Juges*, III, 7.
(2) II *Rois*, XXI, 3, et XXIII, 6 et 7.

c'est qu'il s'agit d'une déesse invoquée par un prince qui se déclare son serviteur (1).

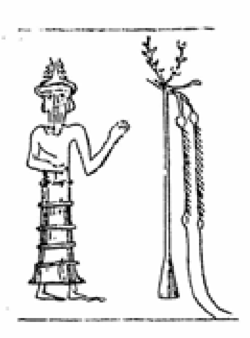


Fig. 61. Cylindre chaldéen.
(Heuzey. *La Masse d'armes.* Paris, 1887, p. 15.)

Sur d'autres cylindres, qui reproduisent des scènes d'adoration ou de sacrifice, l'arbre rudimentaire tantôt accompagne et tantôt remplace l'image d'une femme nue, les talons joints, les mains ramenées vers les seins. Or, ce type hiératique est sans contredit la représentation d'Istar, non de l'Istar vierge et guerrière qu'on adorait à Ninive, mais de l'Istar voluptueuse et génératrice, particulièrement vénérée à Babylone, et plus ou moins apparentée à la déesse des ashêrim (2).

Ainsi se justifierait l'hypothèse de François Lenormant, qui non seulement cherchait dans l'arbre sacré de la Mésopotamie un équivalent de

(1) J. Menant. *Les pierres gravées de la Haute-Asie*, t. I, p. 220.
(2) Id., *ibid.*, t. I, pp. 170 et suivantes.

l'ashêrah, mais qui voyait encore dans la combinaison, si souvent reproduite en Assyrie, du globe ailé planant au-dessus de l'arbre sacré, le vieux couple cosmogonique d'Assour et de sa parèdre, du ciel créateur et de la terre féconde (1).

On doit remarquer que les représentations de l'arbre sacré deviennent particulièrement fréquentes dans l'art des Sargonides. Suivant M. Boscawen, le thème symbolique de l'arbre entre les deux génies ne serait pas antérieur au IXe siècle avant notre ère (2); il se rencontrerait, à peu d'exceptions près, sur des monuments assyriens et non babyloniens. Or, c'est surtout à l'époque des Sargonides, ou du moins sous le second empire assyrien, qu'Istar fut placée à côté d'Assour comme divinité de premier rang.

Reste à savoir ce qui a pu donner aux Sémites l'idée de représenter par un arbre leur grande déesse de la nature. J'appellerai ici l'attention sur l'ingénieuse dissertation que M. Edw. B. Tylor a publiée, en juin 1890, dans les *Proceedings* de la *Society of Biblical Archaeology*, sous le titre de *Winged figures of the Assyrian and other ancient Monuments*. Le savant professeur d'Oxford fait

(1) F. Lenormant. *Les origines de l'histoire*. Paris, 1880, t. I, p. 88.

(2) *Babylonian and Oriental Record*, t. IV, nº 4, p. 95. — Cependant il existe au Louvre un exemplaire trouvé dans le palais d'Assourbanipal (Xe siècle av. J-C.).

observer que, dans la grande majorité des cas, l'arbre sacré des monuments assyriens offre les formes du palmier, d'autre part que les deux génies affrontés semblent diriger vers l'arbre la pointe d'un objet conique, à surface réticulée, absolument semblable à l'inflorescence du palmier mâle. Sur un bas-relief actuellement au Louvre, on voit même un des génies plonger cet objet dans une des palmettes figurées au bout des branches.



FIG. 62. Bas-relief assyrien.
(PERROT et CHIPIEZ. Histoire de l'*Art antique*, t. II, f. 8.)

Nous aurions donc là une représentation de la fécondation du palmier par le transfert artificiel du pollen sur les régimes du dattier femelle, procédé qui était connu des Mésopotamiens, comme

l'établissent formellement des textes d'Hérodote et de Théophraste (1).

D'autres ont soutenu que cet objet était une pomme de pin ou de cèdre, fruit bien connu pour sa réputation prophylactique chez les Assyriens. En adoptant cette thèse, M. Bonavia ajoute que la pomme du pin remplit sans doute l'office d'un goupillon. Les génies s'en serviraient pour arroser l'arbre sacré avec l'eau lustrale puisée dans le réceptacle qu'ils portent de l'autre main, réceptacle que M. Bonavia prend pour un seau de métal et M. Tylor pour un panier d'osier. Nous assisterions ainsi à une véritable scène d'exorcisme, comme on en décrit dans les textes magiques de l'époque. L'eau, consacrée par certaines formules, figure, en effet, chez nombre de peuples, parmi les procédés mis en œuvre pour mettre les démons en fuite (2).

M. Bonavia peut, en outre, invoquer le témoi-

(1) « Les palmiers, dit Hérodote, en décrivant la Chaldée, abondent » dans tout le pays plat; la plupart portent un fruit qui fournit à la » fois le pain, le vin et le miel. Ils sont cultivés comme le figuier, » notamment en ceci : Les indigènes attachent le fruit du palmier mâle, » comme disent les Grecs, aux branches du dattier femelle, afin que » le cynips entre dans les dattes, les mûrisse et les empêche de » tomber. » (*Hist.* liv., I, 193. — Voir aussi dans Théophraste. *Hist. plant.*, II, c. 2, 6 et 7, 4.)

(2) M. F. Lenormant cite le texte suivant d'après les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 16, 2 : « Prends un vase, » mets-y de l'eau, mets dedans du bois de cèdre blanc, introduis-y le » charme qui vient d'Éridou et complète ainsi puissamment la vertu » des eaux enchantées ». *Origines de l'Histoire*, t. I, p. 84, note.

gnage d'un Oriental, soutenant que certaines sectes se serviraient encore aujourd'hui d'une pomme de pin pour leurs aspersions sacrées (1).

Néanmoins les monuments figurés semblent donner raison à M. Tylor, qui met en regard les cônes représentés dans la main des génies sur les monuments assyriens (fig. 63) et l'inflorescence du dattier mâle, copiée d'après nature (fig. 64).

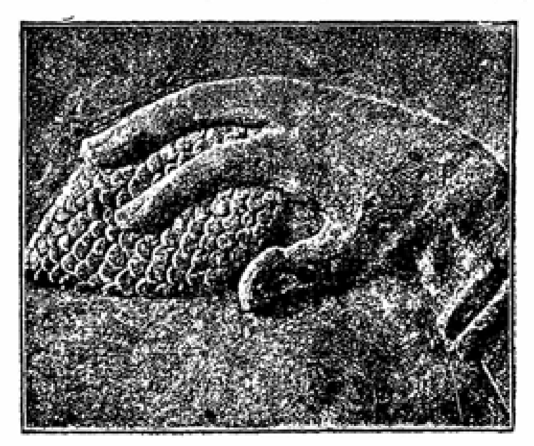


Fig. 63. Cône des monuments assyriens.

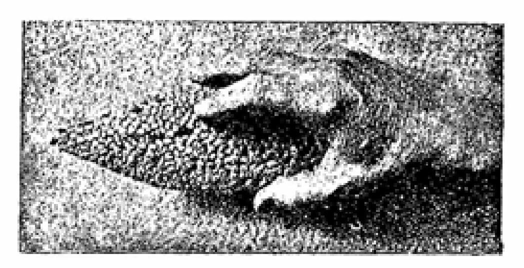


Fig. 64. Inflorescence du dattier mâle.

(1) *Babylonian and Oriental Record*, t. IV, nº 4, p. 96.

Comme représentation complète de la scène, déjà passée à l'état de mythe, M. Tylor reproduit un bas-relief, où, — en avant des deux génies qui s'avancent vers l'arbre, l'inflorescence à la main, — on découvre deux personnages agenouillés dans l'attitude de l'invocation et tenant en main l'extrémité d'un ruban ondulé, qui descend du disque ailé figuré au-dessus de l'arbre.

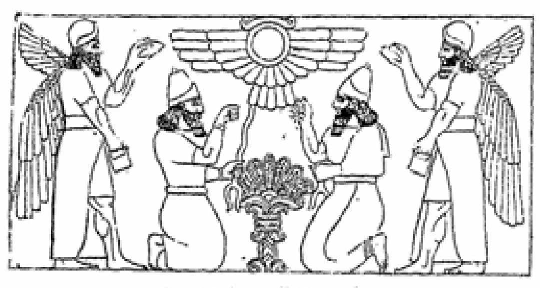


FIG. 65. Bas-relief assyrien.
(LAYARD. *Monument of Nineveh*, pl. 59 A.)

On a généralement regardé ces personnages comme des orants, et les deux rubans comme le symbole du lien qui unit le dieu à ses adorateurs. M. Tylor y voit deux cordes par lesquelles des divinités dirigent ou maintiennent le globe solaire au-dessus du palmier, afin d'activer la maturation des dattes, alors que les deux génies habituels se préparent à accomplir leur mission fécondatrice.

Ainsi la représentation de l'arbre sacré, dans

laquelle on a voulu si souvent trouver les traces d'un profond et mystérieux symbolisme, n'aurait que la portée pratique d'une scène empruntée à la vie usuelle. Quant à l'intervention de personnages surhumains dans une opération généralement accomplie par la main de l'homme, ce serait simplement une preuve de l'importance que les Mésopotamiens attachaient à la culture de leurs palmiers et à la fécondation de leurs fruits, — tout au plus un mythe historique, reportant sur des dieux l'invention d'un des procédés qui ont le plus contribué à assurer ces résultats. — N'est-ce pas ce que semble indiquer la présence de l'inflorescence dans la main d'un personnage revêtu d'une peau de poisson, Dagon ou Oannes, le dieu amphibie qui passe pour avoir enseigné aux Chaldéens l'agriculture, ainsi que les lettres, les arts et les autres éléments de la civilisation?

J'estime que M. Tylor a parfaitement saisi la signification primitive et en quelque sorte matérielle du thème commenté dans son mémoire. Mais j'ai déjà eu l'occasion de montrer que, chez les Assyriens, ce thème avait un sens éminemment symbolique. Il faut se rappeler qu'ils ne pouvaient attacher à la culture du dattier la même importance que les habitants de la Basse-Chaldée. En effet, le palmier croît en Assyrie, mais la datte n'y mûrit point. Il faut donc qu'ils

aient vu dans cette représentation figurée quelque chose d'autre et de plus que la fécondation artificielle du palmier.

M. Tylor lui-même suggère, à titre d'hypothèse, que les génies affrontés pourraient représenter, soit les vents fertilisateurs, soit les divinités dont l'influence fertilisante était typifiée par la fécondation artificielle du palmier. Cette opération serait donc devenue le symbole de la fécondation *naturelle*, ou plutôt de la fécondation opérée par ce que nous appelons des agents naturels et ce que les Mésopotamiens regardaient comme des personnifications des forces divines de la nature.

Ne pouvons-nous aller plus loin et nous demander si ce procédé n'aurait pas fourni un symbole de la fécondation *en général,* une représentation symbolique de l'opération mystérieuse, partout accomplie, sous les formes les plus diverses, par les forces fécondantes de la nature entière?

Il s'en faut — comme nous l'avons vu — que l'arbre ainsi figuré soit toujours un palmier; c'est parfois une espèce végétale qui ne comporte pas ce mode de fécondation. Bien plus, il y a des monuments où l'on voit les génies approcher le cône, non plus d'un arbre, mais de la face d'un roi ou de quelque autre personnage. Il faut qu'ici l'objet en question ait une valeur vivificatrice ou

tout au moins prophylactique, comme la pomme du pin ou du cèdre. « Prends le fruit du cèdre — lit-on dans un des textes sur lesquels s'appuyait François Lenormant pour soutenir que les génies tenaient en main un fruit de cet arbre — » et présente-le à la face du malade; le cèdre » est l'arbre qui donne le charme pur et repousse » les démons ennemis, tendeurs de pièges (1). »

Sur une archivolte de Khorsabad, on voit deux génies ailés qui dirigent l'inflorescence vers une

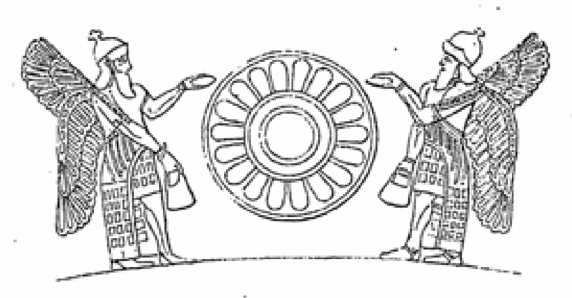


FIG. 66. Bas-relief de Khorsabad.
(V. PLACE. *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 15.)

rosace. Suivant M. Tylor, cette rosace ne serait autre qu'une couronne de palmier vue d'en dessous ou d'au-dessus. Mais, en général, la rosace — qu'elle soit empruntée à la rose, au lotus ou à toute autre fleur — forme un symbole essentiellement solaire, et les génies qui s'en approchent

(1) *Origines de l'histoire*. Paris, 1880, t. I, pp. 83-84.

ici ne peuvent avoir d'autre mission — si cette scène a une valeur symbolique — que de ranimer les forces du soleil, de féconder la matrice d'où il s'élance à chaque naissance nouvelle, ou peut-être de lui emprunter ses effluves vivificatrices pour en charger leur engin sacré. Il est à remarquer qu'ils tiennent ce dernier absolument comme les dieux de l'Égypte manient parfois la clef de vie.

En résumé, les Assyriens semblent avoir puisé dans les relations sexuelles des végétaux, ou, à proprement parler, du palmier, le même symbolisme, relatif au renouvellement et à la communication de la vie, que d'autres peuples ont emprunté à la sexualité humaine. Il est, du reste, parfaitement concevable que l'inflorescence du dattier ait pu remplir l'office symbolique ailleurs échu au phallus, comme emblème par excellence de la force fécondante. Quant au palmier, il est naturellement devenu, dans cet ordre d'images, le symbole de la nature génératrice ou, pour mieux dire, de la matrice universelle, que personnifie si clairement chez les Mésopotamiens, et même chez les Sémites en général, la grande déesse astrale ou terrestre représentée par l'ashêrah.

Toutefois les deux génies de l'inflorescence ne sont pas les seuls acolytes qui se montrent, en Assyrie, autour de l'arbre sacré. Nous avons vu

(pl. V) que ceux-ci sont souvent deux monstres, griffons, licornes ou sphinx, figurés dans une intention toute différente. Sur un cylindre reproduit plus haut, les deux génies se tiennent debout sur des sphinx qui portent une patte sur une des branches inférieures de l'arbre, et qui avancent la tête comme pour mordre dans une des grenades figurées au bout des branches (fig. 54). Il semble que ce changement d'attitude réponde à une variation du mythe; les monstres s'approchent de l'arbre comme s'ils voulaient y ravir un fruit ou une fleur, et cette intention s'accentue encore, si nous passons chez les peuples voisins, tels que les Phéniciens et les Perses, qui ont emprunté aux Assyriens le type de leur arbre sacré, mais qui ne leur ont pris ni les deux génies ailés, ni l'inflorescence du palmier mâle.

Or, nous savons que les Perses possédaient la tradition d'un arbre de vie, le *haoma,* dont le suc conférait l'immortalité. De même, nous trouvons, chez les Sémites occidentaux, la croyance à un arbre de vie dont les fruits avaient le même pouvoir. On se rappelle que la Genèse place dans l'Éden deux arbres paradisiaques : « l'arbre de » vie, au milieu du jardin, et l'arbre de la con- » naissance du bien et du mal (1) ». Lorsque le

(1) *Gen.*, II, 9.

premier couple humain, sur le conseil perfide du serpent, eut goûté aux fruits de l'arbre de la science, malgré l'ordre formel du Créateur, celui-ci expulsa les coupables du jardin d'Éden, en ajoutant : « Voici ; l'homme est devenu comme » l'un de nous par la connaissance du bien et du » mal ; mais, maintenant, qu'il n'étende pas sa » main pour prendre de l'arbre de vie, en manger » et vivre à toujours (1) ». Et, en conséquence, il plaça à l'orient du jardin d'Éden les *keroubim*, avec la flamme de l'épée tournoyante, pour garder le chemin de l'arbre de vie.

Il n'est plus possible aujourd'hui d'interpréter les traditions du peuple hébreu sans les mettre en rapport avec les croyances des autres populations sémitiques. N'a-t-on pas vu, par la version du déluge, découverte il y a quelques années dans les textes cunéiformes, comment la nation israélite a conservé certains mythes de la Chaldée, en les transfigurant par l'élimination de leurs éléments polythéistes et par l'introduction d'un facteur moral? La Bible elle-même fait venir de Chaldée ses traditions les plus anciennes, en particulier les récits qui se rattachent au jardin d'Éden et à ses arbres paradisiaques. Nous n'examinerons pas ici la question de savoir si l'Éden traditionnel

(1) *Gen.*, III, 22-24.

doit se placer en Mésopotamie ou plus loin vers le nord-est. Mais les *keroubim,* qui en gardent l'entrée, semblent bien une création de l'esprit qui se révèle dans l'art et dans les croyances de la Mésopotamie. Ils n'ont rien de commun avec les *chérubins* joufflus de l'imagerie chrétienne; ils ressemblent bien plus aux génies monstrueux qui gardent les abords des palais assyriens; leur nom, dans la Bible même, s'échange avec *shôr,* « taureau », et de nombreux indices font supposer que c'étaient, soit des taureaux ailés à face humaine (1), soit des génies ailés à tête d'aigle (2). Dans la description du Temple que nous a laissée Ézéchiel, il nous dit que « ce lambris était sculpté » de keroubs et de palmiers, chaque fois un » palmier entre deux keroubs (3) ». C'est exactement la situation de l'arbre sacré entre ses acolytes sur les monuments de la Mésopotamie.

De plus, certains textes cunéiformes paraissent établir que les Assyro-Chaldéens ont connu un « arbre de vie ». Qu'il ait reçu cette qualification parce qu'il servait de simulacre à la déesse de la

(1) Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. IV, p. 305. — Sur le mot *keroub* = taureau, cf. Lenormant. *Orig. de l'hist.,* t. I, p. 112.

(2) Ézéchiel définit les chérubins comme des êtres à double paire d'ailes, ayant sous leurs ailes une main d'homme.

(3) Ézéchiel, XLI, 18.

vie, ou bien qu'il ait représenté cette divinité à raison de sa propre fonction mythique, il n'en est pas moins certain, au dire de M. Sayce, que la « dame divine d'Éden » ou d'Édin se serait appelée, dans la Babylonie du nord, la déesse de l'arbre de vie (1), et Babylone, avant qu'elle reçût des Sémites le nom de Bab Ilou, la *porte de Dieu,* s'appelait, dans la vieille langue du pays, Tin-tir-kî ou Dintir-ra ; ce que la plupart des assyriologues traduisent par « le lieu de l'arbre (ou du bocage) de la vie (2) ».

Quant aux fruits figurés sur la plante sacrée, qu'ils soient des régimes de dattes ou des grappes de raisin, ils ont leur place toute marquée sur un arbre de vie, comme fournissant de ces boissons fermentées qui, dans notre langage usuel, portent encore aujourd'hui le nom d'*eaux de vie* (3).

Parfois ils représentent incontestablement des grenades. Or, la grenade, qui renferme des centaines de graines, a passé de tout temps pour un symbole de fécondité, d'abondance et de vie.

(1) A.-H. Sayce. *The religion of the ancient Babylonians.* Londres, 1887, p. 240.

(2) F. Lenormant. *Origines de l'histoire,* t. I, p. 76.

(3) La vigne s'appelait en assyrien *Karânu,* ce qui signifie, d'après M. Terrien de la Couperie, *l'arbre de la boisson de vie.* (*Babylonian and Oriental Record.* Octobre 1890, p. 247).

Tous les Sémites l'ont employée, comme symbole, sur les monuments religieux les plus divers, depuis les colonnes du temple de Salomon (1) jusqu'aux stèles dédiées aux divinités de la Libye (2). L'arbre de vie, représenté parmi les bas-reliefs du baptistère de Parme, porte comme fruit des grenades (3), et c'est également la grenade dont une tradition, rapportée par M. de Gubernatis, fait le fruit qu'Adam offrit à Ève (4).

Il faut noter que, sur certains bas-reliefs assyriens, la plante grimpante, qui enlace l'arbre sacré, offre la physionomie de l'*asclepias acida* (5). Or, tel est précisément, comme nous le verrons plus loin, l'arbuste qui fournissait aux Hindous et aux Perses leur liqueur d'immortalité.

D'autres fois, enfin, c'est la fleur du lotus, qui, contrairement à toutes les lois de la botanique,

(1) I *Rois* VII, 18-20.

(2) Ph. Berger. *Représentations figurées des stèles puniques*, dans la *Gazette archéologique* de 1877, p. 27.

(3) M. Lopez, dans la *Revue archéologique* de 1853, t. XX, p. 289. Ici encore l'arbre, qu'enserre un dragon, se dresse entre deux animaux affrontés.

(4) *Mythologie des plantes*, t. II, p. 167.

(5) Sir George Birdwood, qui s'y connaît en sa double qualité de naturaliste et d'archéologue, affirme cette ressemblance dans les termes les plus formels (*Industrial Arts of India*, part. II, p. 430).

s'épanouit sur l'arbre sacré, cueillie ou respirée par les deux acolytes.

Nous avons vu comment, chez tous les anciens peuples de l'Orient, cette fleur, qui s'ouvre chaque matin aux rayons du soleil, évoquait les idées de résurrection et d'immortalité. Quand donc nous la trouvons sur l'arbre sacré des Phéniciens ou des Assyriens, nous avons tout lieu de croire qu'elle y représente une « fleur de vie ». Cette fleur divine, de même que le fruit de l'arbre de vie, aura sans doute figuré dans des mythes dont le texte ne nous est point parvenu, mais dont les monuments nous laissent suffisamment soupçonner l'existence. En tout cas, le sens de cette floraison symbolique semble ressortir assez clairement d'une scène gravée sur une coupe, d'origine phénicienne, que M. de Cesnola a découverte à Amathonte, dans l'île de Chypre. L'arbre sacré s'y dresse, sous sa forme la plus artificielle, entre deux personnages vêtus à l'assyrienne, qui, d'une main, cueillent sur les branches une fleur de lotus et qui, de l'autre, tiennent une croix ansée (voy. plus haut, pl. V, fig. *b*). Les Phéniciens, dont presque tous les symboles ont été empruntés à l'Égypte d'une part, à la Mésopotamie de l'autre, devaient savoir ce qu'ils faisaient, quand ils mettaient ainsi l'arbre sacré en relation avec la fleur du lotus et avec la

clef de vie. Il eût été difficile de mieux exprimer l'équivalence de ces symboles (1).

Il est évident qu'en l'absence de textes servant de commentaire direct aux représentations de l'arbre sacré chez les Sémites, on peut formuler d'autres hypothèses encore sur sa signification originaire ou dérivée.

Ainsi, les Chaldéens doivent être compris parmi les peuples qui ont vu dans l'univers un arbre ayant le ciel pour cime et la terre pour pied ou pour tronc (2).

A la vérité, cette conception, en quelque sorte enfantine, de l'univers semble s'être effacée de bonne heure, en Mésopotamie, devant le système cosmogonique, plus raffiné, qui, au dire de Diodore, faisait de la terre une barque renversée, flottant sur l'abîme liquide (3). Il s'agit d'une de ces barques, en forme de bol ou de chaudière, que représentent les bas-reliefs de la Mésopotamie et qu'on emploie encore aujourd'hui dans le bassin de l'Euphrate. Le creux intérieur formait la région des ténèbres, domaine des morts et

(1) En Égypte même, sur un monument de la VIe dynastie, l'Atlas de Lepsius nous montre une reine tenant d'une main la clef de vie et, de l'autre, un lotus dont elle porte le calice à ses narines.

(2) M. W. Mansell fait observer que le terme *gis*, arbre, figure dans une tablette lexicographique, parmi les expressions métaphoriques qui servent à désigner le ciel (*Gazette archéologique*, 1878, p. 134).

(3) Diod. Sicul. *Hist.*, t. II, 31.

et des esprits terrestres ; au sommet se dressait une gigantesque montagne dont la cime servait de pivot au firmament et dont les flancs laissaient s'écouler les principaux fleuves.

Cette « montagne du monde » devint l'objet d'une vénération toute particulière. Les Assyriens la localisaient dans les hautes chaînes, au nord-est de la Mésopotamie. Les Chaldéens donnèrent son nom à quelques-uns des grands temples à étages qu'ils construisirent dans les plaines de leur pays (1). Toutefois il faut observer que certains hymnes l'invoquent en des termes parfaitement applicables à un arbre gigantesque : « O toi qui ombrages, Seigneur qui » répands ton ombre sur le pays, grand mont, » père du dieu Moul (2) ! » Un autre hymne la traite de « puissante montagne dont la tête riva- » lise avec les cieux et dont les fondations repo- » sent sur le pur abîme (3) ».

Des textes établissent, du reste, d'une façon péremptoire, que la conception de l'arbre cosmogonique avait persisté tout au moins dans les traditions de certaines mythologies locales. Un hymne bilingue d'Éridou, cet antique centre de culture qui florissait, à l'aurore de l'histoire, sur

(1) Sayce. *Op. cit.*, pp. 405 et suivantes.
(2) Cité par de Gubernatis. *Mythologie des plantes*, t. I, p. 45.
(3) Sayce. *Op. cit.*, p. 362.

les bords du golfe Persique, parle d'un arbre touffu qui croissait dans un saint lieu. « Sa » racine (ou son fruit), de cristal brillant, s'étend » vers l'abîme liquide... Son emplacement est le » lieu central de la terre; son feuillage sert de » couche à la déesse Zikoum. Au cœur de cette » sainte demeure, qui projette son ombre comme » une forêt où nul humain n'a pénétré, là réside » la mère puissante qui passe à travers le ciel; au » milieu se trouve Tammouz (1). »

Ce texte semble mettre l'arbre cosmogonique en rapport avec la grande déesse de la nature. Que celle-ci soit envisagée comme divinité céleste, tellurique ou lunaire, Tammouz, le soleil, est à la fois son époux et son fils. Un cylindre, que M. Menant fait remonter à l'art ancien de la Chaldée, nous montre la déesse tenant un enfant assis sur ses genoux, à côté de l'arbre sacré (2); peut-être faut-il y voir le prototype des représentations analogues, où Isis, Tanit et les déesses mères se montrent avec leur fils, le jeune dieu solaire.

(1) SAYCE. *Op. cit.*, p. 238. — M. F. Lenormant a publié de ce texte une traduction légèrement différente (*Origines de l'histoire*, t. II, p. 104). Mais les variantes ne portent point sur le caractère cosmogonique de l'arbre. — M. Terrien de la Couperie estime qu'il s'agit moins d'un arbre que d'une tige analogue aux pieux qui soutiennent les tentes (*Babylonian and Oriental Record*, t. IV, nº 10, p. 221).

(2) J. MENANT. *Pierres gravées*, t. I, fig. 104.

Une autre allusion à l'arbre cosmogonique se trouve dans un texte relatif aux exploits d'Izdhoubar ou Gilgamès, l'Hercule chaldéen. Ce personnage mythique, arrivé « aux portes de l'Océan », rencontre une forêt d'arbres « pareils aux arbres » des dieux », qui portaient « des fruits d'émeraude » et de cristal ». Des oiseaux merveilleux habitaient au milieu des branches ; ils s'y bâtissaient « des » nids de pierres précieuses ». Le héros frappe un de ces oiseaux, afin de pouvoir cueillir « un » gros fruit de cristal » ; puis il veut se retirer ; mais il trouve la porte du jardin fermée par une des gardiennes qui demeurent « du côté de l'Océan ». Le reste du texte fait défaut. Mais ces détails suffisent pour conclure qu'il s'agit, là encore, d'un arbre céleste, portant, comme fruits, les planètes, les étoiles et toutes les « pierreries » du firmament (1). On ne peut manquer d'être frappé par les étranges similitudes que ce récit présente avec le mythe d'Héraclès enlevant les pommes d'or dans le jardin des Hespérides, « du » côté de la Nuit, au delà du fleuve Océan (2) ».

L'arbre sacré n'aurait-il pas servi également à figurer, chez les Chaldéens, un équivalent de l'arbre désigné, dans la Bible, comme procurant

(1) G. W. Mansell. *Un épisode de l'épopée chaldéenne*, dans la *Gazette archéologique* de 1879.

(2) Hésiode. *Théogonie*, v. 274-275.

la science du bien et du mal? M. Sayce ne semble pas éloigné d'admettre ce rapprochement. Il fait valoir que le nom du dieu Ea était écrit sur le cœur du cèdre ; or, non seulement Ea était le dieu de la sagesse, mais encore la possession de ses noms sacrés communiquait sa propre science à celui qui les prononçait (1). Un texte associe formellement au cèdre « la révélation des » oracles du ciel et de la terre (2) ».

D'autre part, on a cru découvrir la scène de la tentation sur un cylindre du British Museum. Deux personnages, dans lesquels G. Smith pensait reconnaître un homme et une femme, étendent la main vers un arbre qui laisse pendre deux gros fruits; derrière la femme un serpent se dresse sur la queue (voy. plus haut, pl. V, fig. *h*) (3). M. J. Menant, toutefois, soutient que les deux personnages appartiennent au sexe fort; en tout cas, ajoute-t-il, rien ne nous autorise, devant le silence des textes, à retrouver dans cette scène le récit biblique du premier péché (4). En même temps, il signale — tout en faisant observer que des sujets de cette nature peuvent se prêter à d'innombrables explications,

(1) A.-H. Sayce. *Op. cit.*, pp. 133 et suivantes.
(2) *Id.*, p. 242.
(3) G. Smith. *Chaldaean account of Genesis*. Londres, p. 91.
(4) J. Menant. *Pierres gravées*, t. I, pp. 189-191.

— un autre cylindre qu'on pourrait peut-être mieux encore rapprocher de la narration biblique. C'est la représentation d'un jardin où l'on observe des arbres et des oiseaux ; dans le centre, s'élève un palmier dont deux personnages sont en train de cueillir les fruits, alors qu'un troisième, tenant lui-même un fruit détaché, semble leur adresser la parole (1).

Plus à l'abri de la critique, paraît le rapprochement tenté par M. Baudissin entre l'arbre de la science et les arbres prophétiques qui servaient à révéler l'avenir (2). Les Chaldéo-Assyriens, à l'instar de tous les peuples sémitiques, pratiquaient la *phylomancie*, c'est-à-dire l'art de découvrir l'avenir dans un bruissement des feuilles, qui passait pour la voix de la divinité (3). Or, les tentatives pour surprendre les arrêts de la volonté divine sont souvent réputées un empiétement sur la puissance céleste, une œuvre téméraire, voire un sacrilège qui appelle le châtiment.

Des tablettes cunéiformes, commentées par M. Sayce, racontent l'histoire d'un dieu Zou qui, convoitant le rang suprême, déroba les « tablettes

(1) J. Menant. *Pierres gravées*, t. I, fig. 121.

(2) W. Baudissin. *Studien zur semitischen Religiongeschichte*, t. II, p. 227.

(3) F. Lenormant. *La divination chez les Chaldéens*. Paris, 1875, p. 85.

de la destinée », ainsi que les attributs de Bel; s'étant sauvé dans une tempête, il se mit à révéler la connaissance de l'avenir. Après avoir tenu conseil avec les principaux dieux, Bel se contenta, pour le punir, de le changer en oiseau de proie et de l'exiler, comme un autre Prométhée, sur une montagne lointaine. D'après M. Sayce, Zou n'est autre que l'oiseau de l'orage, commun à tant de mythologies, qui révèle aux hommes, dans les roulements du tonnerre, les secrets de l'avenir, la connaissance du bien et du mal (1). — On pourrait presque dire que ce mythe tient le milieu entre le récit biblique du premier péché et les traditions aryennes, dont nous allons nous occuper, sur le rapt du feu et de l'ambroisie dans les rameaux de l'arbre cosmogonique.

Enfin, M. le professeur Terrien de la Couperie, ayant observé que l'arbre sacré de la Mésopotamie comporte fréquemment un nombre régulier de branches (7, 14, 15 ou 30), croit y trouver une concordance avec les jours du mois lunaire. Il cite à ce sujet une tradition chinoise, antérieure à notre ère, qui parle d'une plante merveilleuse, apparue aux deux côtés de l'escalier du palais impérial, sous le règne de Yao (2). Sur cette

(1) Sayce. *Op. cit.*, pp. 294-300.

(2) *The Calendar Plant of China*, dans le *Babylonian and Oriental Record* de septembre 1890, p. 218.

plante, une gousse poussait chaque jour du mois, jusqu'au 15; puis il en tombait une chaque jour, jusqu'au 30; si le mois n'avait que vingt-neuf jours, une gousse se desséchait sans tomber. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette plante un arbre lunaire; les Chinois eux-mêmes lui donnaient le nom de plante-calendrier, *lik-kiep*.

Nous devons attendre des preuves plus décisives, avant d'admettre que l'arbre sacré des Assyriens ait comporté une signification analogue à raison du nombre de ses branches, qui ne s'accorde pas toujours — il s'en faut même de beaucoup — avec les subdivisions du mois lunaire. Mais nous avons un témoignage que la « plante-calendrier » n'était pas inconnue des Sémites et qu'elle s'y trouvait en rapport avec l'arbre de vie. L'Apocalypse (XXII, 2) place, en effet, au milieu de la Jérusalem céleste « l'arbre de vie qui por- » tait douze fruits, rendant son fruit chaque mois, » et dont les feuilles étaient pour la guérison des » gentils ».

D'autre part, M. Terrien de la Couperie a établi que la croyance à un arbre de vie a existé chez les Chinois. Des traditions parlent de sept arbres merveilleux qui croissaient sur les pentes des monts Kouen-Lün. L'un d'eux, qui était en jade, conférait l'immortalité par son fruit (1). La

(1) *Babyl. and Oriental Record* de juin 1888, pp. 149-159.

question — que je ne prétends pas trancher — est de savoir si cette tradition a passé directement en Chine de la Mésopotamie, quelque quarante siècles avant notre ère, ou si elle y est arrivée soit de la Perse, soit de l'Inde, à une époque moins antique.

III.

LES ARBRES PARADISIAQUES DES ARYAS.

Non seulement les différentes variétés d'arbres mythiques que nous venons de rencontrer chez les Sémites se retrouvent parmi les Indo-Européens, et, en particulier, chez les Hindous, mais encore nulle part on ne peut, mieux que dans les traditions de ce dernier peuple, saisir les liens qui rattachent l'arbre de l'univers à l'arbre de la vie et à l'arbre de la science.

Les Védas connaissent l'arbre dont la terre est le pied et dont le ciel est la cime (1).

C'est l'arbre tantôt du firmament étoilé, qui a pour fruits des pierres précieuses, tantôt du firmament nuageux, qui projette ses racines ou ses branches sur la voûte céleste, comme ces faisceaux de nuées longues et filamenteuses auxquels la

(1) « Quelle est la forêt, demande le poète védique, quel est l'arbre » dans lequel ils ont taillé le ciel et la terre? » (*Rig Véda*, X, 81, 4.)

météorologie populaire de nos campagnes a donné le nom d'*arbres d'Abraham*. Dans ses rameaux, il détient le feu de la foudre. Par ses feuilles, il distille la liqueur de vie, le *soma* ou *amrita* céleste, c'est-à-dire les eaux vivifiantes « que » gardent, dans les nuages, Mitra et Varouna, les » deux rois aux belles mains (1) ». Il est aussi la voie qui conduit sur l'autre rive de l'océan atmosphérique, au delà du fleuve qui possède ou procure l'immortelle jeunesse (2). Sous son épaisse ramure, Yama, le roi des morts, « buvant de » compagnie avec les dieux, attire nos anciens en » jouant de la flûte (3) ».

C'est enfin l'arbre de la science. Son suc engendre l'inspiration poétique et religieuse (4). En s'approchant de son feuillage, l'homme retrouve le souvenir des existences antérieures (5). Dans sa cime retentit en roulements sonores Vâc, la voix céleste qui révèle la volonté des dieux, la messagère divine, engendrée dans les eaux des nuées (6).

(1) *Rig Véda*, I, 71, 9. — Dans le Vishnou Pourâna (I, 9), l'amrita et l'arbre du paradis (*le pârijata*) sont successivement engendrés par le barattement de la mer de lait, c'est-à-dire de l'océan primordial ou atmosphérique.

(2) A. DE GUBERNATIS. *Mythologie des plantes*, t. I, p. 178.

(3) *Rig Véda*, X, 135.

(4) E. SÉNART. *Journal Asiatique* de 1874, t. III, p. 289.

(5) ID., *ibid.*, p. 305.

(6) J. DARMESTETER. *Essais orientaux*. Paris, 1883, p. 179.

Ce dernier aspect de l'arbre sacré s'est surtout développé chez les bouddhistes. M. Sénart a montré, dans son savant et ingénieux *Essai sur la légende du Bouddha,* comment le figuier, sous lequel le Bouddha atteignit l'illumination parfaite, malgré les efforts de Mâra et de ses démons, se rattache directement à l'arbre cosmique des mythologies indo-européennes, producteur de l'ambroisie et dispensateur du salut (1). Mais, pour les disciples de la nouvelle foi qui haïssaient la vie et aspiraient au néant, le vieil arbre céleste qui conduisait à l'immortalité devint simplement le *Boddhidrouma,* l'arbre de la sagesse, symbole à la fois des vérités qui conduisent au nirvâna et du Maître qui les a découvertes et enseignées (2). — La *Royal Asiatic Society of Great Britain* est restée dans la même note lorsque, à son tour, elle

(1) E. Sénart. *Essai sur la légende du Bouddha,* dans le *Journal Asiatique* de 1875, t. VI, p. 102.

(2) Voy. la description de l'arbre de Brahma, en tant qu'arbre de la science, dans l'Anugita (*Sacred Books of the East,* t. VIII, pp. 370-371). — Une légende bouddhique, rapportée par M. Hardy, parle d'un arbre gigantesque orné de quatre branches d'où coulent continuellement de grandes rivières; il porte des pépins d'or qui sont entraînés à la mer. — « Cette description, ajoute M. Sénart (*loc. cit.*), peut prouver aux plus sceptiques que l'arbre Bô ne se doit pas séparer de l'arbre cosmique des mythologies indo-européennes. » — On peut ajouter qu'elle fait songer également à l'arbre de vie avec ses fruits merveilleux, planté dans le centre de ce jardin d'Éden d'où s'échappaient quatre grands fleuves.

a adopté pour emblème, avec la devise bien imaginée : *tot arbores quot rami,* un des arbres sacrés des bouddhistes, le figuier banian, dont les rameaux prennent racine en touchant terre et deviennent comme autant de souches nouvelles.

Ainsi, vie éternelle, puissance fécondante, félicité absolue, science suprême, tous ces attributs divins sont dans l'Inde les dons de l'arbre qui représente l'univers. Les traditions védiques et post-védiques nous font le récit des compétitions qui s'engagent entre les *devas* et les *asouras* pour la possession de cet arbre ou de ses produits. Les Védas rapportent que l'arbre du *soma* était gardé par des *gandharvas,* sortes de centaures en qui l'on voit généralement la personnification des vents ou des nuages. Un épervier agile aux ailes d'or, Agni, s'envola un jour de la cime, emportant l'extrémité brisée d'un rameau. Atteint par la flèche d'un gandharva, il laissa tomber à terre une plume et un ongle. Ceux-ci engendrèrent les végétaux qui rappellent l'oiseau de proie par leurs feuilles pennées ou par leurs épines acérées, ainsi que les plantes dont le suc produit le *soma* terrestre, la liqueur enivrante de l'Inde védique.

Il est inutile d'insister, après l'ouvrage de Kuhn : *Les mythes du feu et du breuvage céleste,* sur le sens de ces traditions qui tendent à expliquer à

la fois la forme de l'univers, les phénomènes de l'orage, la production du feu, la fécondation du sol par les pluies, enfin les propriétés de certaines plantes (1).

Dans une variante, l'*amrita* se trouvait en la possession des asouras qui, seuls alors, étaient immortels. Indra, le dieu du ciel orageux, parvint à le leur dérober, et c'est ainsi que les devas obtinrent à leur tour le privilège de l'immortalité (2).

D'après le Mahâbhârata, c'est un génie moitié aigle et moitié homme qui, après avoir dompté plusieurs animaux monstrueux sur les bords d'un lac, profite de l'inattention des nains, gardiens de l'arbre sacré, pour briser et emporter le rameau du soma (3).

Les Perses plaçaient au bord d'un lac deux arbres, gardés chacun par un *gandhrawa*. L'un de ces arbres est le *haoma* ou hôma blanc, qui, au dire du *Yaçna,* éloigne la mort et donne la « science spirituelle (4) »; l'autre est, d'après le *Boundehesh,* l'arbre à toutes semences, qui se

(1) A. Kuhn. *Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks.* Berlin. 1859.

(2) Fragment cité par Weber dans ses *Indische Studien,* t. III, p. 466.

(3) *Mahâbhârata,* I, 1345.

(4) *Yaçna,* ch. IX et X. (*Trad.* de M. de Harlez. Paris, 1876, t. II.)

nomme aussi l'arbre à l'aigle. Suivant la version du mythe rapportée par Kuhn, quand un de ces oiseaux s'envole, mille rameaux poussent à l'arbre; dès qu'il revient au nid, il brise mille rameaux et fait tomber mille semences (1). Cependant le suc du *haoma* n'est pas seulement la pluie fertilisante : c'est encore, de même que le soma de l'Inde, la liqueur fermentée qu'on obtenait en pilant les rameaux d'une asclépiade ou de quelque plante congénère et qui, assimilée au breuvage céleste, jouait un rôle considérable dans les rites sacrificiaux des deux peuples.

Les Grecs semblent également avoir connu un arbre du ciel. C'est le chêne, dont le tronc creux servait d'asile aux Dioscures contre leurs ennemis, et auquel était suspendue la toison d'or « sur » les bords de l'Océan, là où les rayons du soleil » sont enfermés dans une chambre d'or (2) ». Peut-être faut-il encore ranger dans la même catégorie d'arbres mythiques le chêne de Dodone, qui laissait entendre dans son feuillage la voix prophétique du maître du tonnerre.

Le jus de la vigne, personnifié dans Bacchus, cet équivalent grec du dieu Soma, donne également la science de l'avenir : « Ce dieu est un prophète,

(1) *Revue germanique*, 1861, t. XIV, p. 375.
(2) *Mimnerme* (fragm. 11), cité par M. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*. Paris, 1886, p. 607.

» dit Euripide; car, lorsqu'il pénètre en force
» dans le corps, il conduit à prédire l'avenir ceux
» qu'il fait délirer (1) ».

Le nom d'ἀμβροσία, que les Grecs donnaient à la nourriture des Olympiens, est le correspondant phonétique de l'*amrita*. Mais les Aryas de la Grèce, fidèles à leur habitude de tout rapporter à l'homme, ne conservèrent la vieille tradition indo-européenne qu'en transformant le rapt du breuvage en rapt de l'échanson, peut-être sous l'inspiration d'un mythe phrygien, et ce fut Ganymède qu'ils firent enlever « au sein d'un tourbillon divin » par Zeus métamorphosé en aigle. Ajoutons que, dans l'Odyssée, ce sont des colombes qui apportent l'ambroisie à Zeus (2).

D'autre part, les Grecs ont développé, plus qu'aucune autre branche de la race aryenne, le mythe du héros frappé par la jalousie divine pour avoir communiqué aux hommes l'usage du feu et la possession de la science. Prométhée passait non seulement pour avoir dérobé le feu à Zeus en allumant sa torche, soit à la roue du soleil, soit aux forges de Vulcain, mais encore pour avoir modelé le premier homme avec de l'argile et lui avoir ensuite transmis l'étincelle de vie. Sans

(1) *Bacchæ*, III, 265.
(2) *Odyss.*, XII, 62.

ajouter des commentaires que ne justifierait aucun texte, on peut cependant signaler ici un petit monument reproduit par M. Decharme dans sa *Mythologie de la Grèce antique* (1). Prométhée y apparaît occupé à façonner le corps de l'homme avec l'aide de Minerve, derrière laquelle se dresse un arbre entouré d'un serpent.

Enfin, on trouve encore en Grèce un troisième cycle de récits mythiques qui nous reportent plus directement encore à la tradition hindoue de l'arbre sacré: c'est l'expédition d'Hercule au jardin des Hespérides, où il ravit des pommes d'or gardées par des dragons. Que ces pommes figurent les rayons lumineux ou les eaux bienfaisantes, une variante du mythe rapporte qu'Hercule les remit à Minerve et que celle-ci les replaça là où elles doivent toujours être, « car elles sont immortelles (2) ». Il est à remarquer que, sur un vase grec reproduit par Guigniaut, l'arbre, autour duquel s'enroule le dragon, est peint entre deux Hespérides, dont l'une cueille les fruits pour le compte d'Hercule et dont l'autre détourne l'attention du dragon en lui présentant une jarre — scène qui peut se rattacher plus ou moins à la représentation orientale de l'arbre de vie, accom-

(1) *Mythologie de la Grèce antique*, fig. 82.

(2) *Ibid.*, p. 533.

modée aux exigences du goût et de la mythologie helléniques.



Fig. 67. Le Dragon et les Hespérides.
(Guigniaut. *Religions de l'antiquité*, t. IV, pl. 181.)

L'Edda de la mythologie scandinave nous offre un des types les plus complets d'arbre cosmogonique : c'est le frêne Yggdrasill, le plus beau des arbres, qui a trois racines. L'une s'étend vers la fontaine supérieure, *Urdur,* où les Ases tiennent conseil et où les Nornes, tout en fixant la durée de la vie des hommes, versent sur l'arbre l'eau de la source, afin de lui assurer une sève et une verdure sans fin. La seconde s'allonge vers le pays des géants de la Gelée; sous ses ramifications s'ouvre la fontaine de Mimir, premier homme et roi des morts; dans cette fontaine résident toute science et toute sagesse; Odin lui-même, pour s'y abreuver, a dû laisser en gage un

de ses yeux. Quant à la troisième, elle descend vers le Nifleim, l'enfer scandinave, où elle est constamment rongée par un dragon. Sur la branche la plus élevée se tient un aigle, tandis que d'autres animaux occupent les rameaux inférieurs. Enfin Odin, par un trait qui rappelle la grande méditation du Bouddha sous le figuier sacré, passa neuf nuits sous son ombrage avant de découvrir les runes (1).

D'autres passages de l'Edda nous font assister aux luttes pour la possession du liquide qui est à la fois le breuvage des dieux et la source de la poésie : l'hydromel. Il fut enlevé par Odin, subrepticement entré, sous forme de serpent, dans l'antre du géant qui en était le gardien. — Un autre mythe, qui fait plus directement allusion à des fruits de vie, c'est la légende de la déesse Idhunn, qui gardait dans une boîte les pommes d'immortalité. C'était le fruit dont les dieux mangeaient, à l'approche de la vieillesse, pour redevenir jeunes. Attirée par le perfide Loki dans une forêt voisine, Idhunn fut enlevée, avec son trésor, par un géant déguisé en aigle. Mais les dieux, qui se sentaient vieillir, forcèrent Loki à se transformer en faucon, pour s'en aller reprendre Idhunn et ses

(1) R. B. Anderson, *Mythologie scandinave*, trad. par Jules Leclercq. Paris, 1886, pp. 34 et suivantes.

pommes, pendant une absence de leur ravisseur (1).

Pour ce qui concerne les populations slaves, MM. Mannhardt et de Gubernatis ont cité plus d'une légende qui atteste la croyance à l'arbre cosmogonique. Tel est, chez les Russes, le chêne de l'île Bujan, sur lequel le soleil va se coucher tous les soirs et d'où il se lève tous les matins ; gardé par un dragon, il est habité par la vierge de l'aurore, tout comme le chêne d'Éridou l'est par Tammouz et sa mère (2).

En résumé, Sémites et Aryas ont connu l'arbre du ciel, l'arbre de vie et l'arbre de la science. Le premier a pour fruits les corps ignés ou lumineux de l'espace; le second donne un breuvage qui

(1) Anderson, p. 124.

(2) Une légende, reproduite par M. de Gubernatis, rapporte que l'arbre d'Adam atteint l'enfer par ses racines et le ciel par ses branches; dans la cime habite l'enfant Jésus (*Mythologie des plantes*, t. I, p. 18). — Pour les traces de la croyance à un arbre de la science dans la mythologie des Celtes, voy. John Rhys. *Celtic Heathendom* (Londres, 1888, p. 557). — Les Finnois et les Esthoniens possèdent, de leur côté, plusieurs légendes relatives à un arbre cosmogonique. Les Lettes connaissent un chêne ou arbre de Dieu qui couvre le ciel de ses rameaux d'or; il est déraciné par un nain qui se transforme ensuite en géant. La légende esthonienne développe encore davantage ce mythe : L'arbre divin y est un arbre d'abondance; du tronc sortent des maisons, des berceaux, des tables; la principale de ces habitations a la lune pour fenêtre; le soleil et les étoiles dansent sur le toit (de Gubernatis. *Mythologie des plantes*, t. II, p. 76).

assure l'éternelle jeunesse; le troisième communique la prescience et même l'omniscience. Ces précieux produits sont l'objet de compétitions mythiques entre des êtres surhumains, d'une part les dieux, génies, animaux fantastiques, qui ont la possession ou la garde du trésor, d'autre part la divinité, le démon ou le héros, qui cherchent à s'en emparer. De curieuses similitudes se rencontrent dans les divers récits de cette lutte, qui se termine tantôt par la victoire de l'assaillant, tantôt par sa défaite ou son châtiment exemplaire.

De pareilles coïncidences suffisent-elles pour justifier la thèse que toutes ces traditions ont une origine unique ou même qu'elles représentent un vieux fonds mythologique légué aux Aryas et aux Sémites par des ancêtres communs ?

Il y a une trentaine d'années, Frédéric Baudry, résumant, dans la *Revue germanique,* l'ouvrage de Kuhn sur les mythes du feu et du breuvage céleste, signalait incidemment la tradition des arbres paradisiaques comme le témoignage « d'une communication antéhistorique » entre les Sémites et les Aryens, nous reportant » à l'âge le plus reculé, avant la fixation des » langues et des grammaires (1) ». François Lenormant, allant plus loin encore, y voyait un

(1) *Revue germanique* de 1861, t. XIV, p. 385.

indice de la communauté d'origine entre les deux races (1).

Je ferai observer tout d'abord que l'unité originaire d'une tradition n'implique nullement la parenté des peuples où on la trouve. Les recherches poursuivies, de nos jours, sur la migration des fables, ont établi avec quelle facilité un conte, né sur les bords du Gange ou du Nil, a pu se frayer un chemin jusqu'aux archipels du Japon, aux rivages de l'Atlantique ou aux plaines de l'Afrique australe, en passant par les populations les plus diverses de race et de langue. Sans doute, quand le parallélisme des traditions se trouve renforcé par l'identité des noms qui y jouent un rôle, alors surtout qu'il s'agit de peuples appartenant au même groupe linguistique, on peut admettre que la formation de ces croyances a précédé la séparation des divers rameaux. Telle est, notamment, la conclusion à tirer des rapports qu'on constate, chez certains peuples aryens, entre les dénominations de *soma* et *haoma*, d'*amrita* et *ambrosia*, de *gandharva*, *gandhrawa* et *kentauros*.

Mais rien de pareil n'existe entre Sémites et Indo-Européens, parmi les mots qui ont respectivement servi aux deux races pour désigner, soit

(1) *Origine de l'histoire*, t. I, ch. IX.

l'arbre de vie et ses produits, soit les personnages mêlés à ses aventures. Baudry, il est vrai, se tire d'affaire, en supposant que la communication aurait eu lieu avant la fixation des langues et des grammaires. Il y a là un effort désespéré pour justifier une hypothèse par une autre hypothèse. Cette indépendance étymologique fait présumer, au contraire, que, ou bien la tradition des arbres paradisiaques a passé, à une époque quelconque, d'une race à l'autre, ou bien qu'elle a pris naissance séparément dans chacun des deux milieux.

A première vue, il peut sembler invraisemblable que des mythes aussi concordants dans les détails se soient formés sur plusieurs points à la fois. Cependant il n'y a pas, dans tous ces récits, une seule particularité dont la présence ne puisse se rattacher aux procédés les plus ordinaires du raisonnement mythique et même ne puisse se constater, du moins à l'état fragmentaire, chez nombre de peuples sans relations, soit avec les Aryas, soit avec les Sémites.

L'idée de rapporter à la forme d'un arbre la structure apparente de l'univers est un des raisonnements les plus naturels qui puissent se présenter à l'esprit des sauvages.

De nos jours encore les Mbocobis du Paraguay disent qu'à leur mort ils grimperont le long de

l'arbre qui unit le ciel à la terre (1). Pour le Néo-Zélandais, le ciel était autrefois soudé à la terre ; ce fut un arbre divin, le Père des forêts, qui les sépara en se plaçant entre eux (2). Les Khasias de l'Inde tiennent les étoiles pour des hommes qui ont escaladé le ciel en grimpant le long d'un arbre et qui ont dû rester dans les branches, parce que leurs compagnons, demeurés sur terre, auraient coupé le tronc (3).

Passe pour les Khasias, qui ont pu se trouver en contact avec la mythologie des Hindous. Mais ira-t-on soutenir que les traditions du Paraguay et de la Nouvelle-Zélande se rattachent à celles des Sémites ou des Aryas ? Autant prétendre que le bon La Fontaine et, avant lui, Virgile, se sont inspirés des textes cunéiformes ou des poèmes védiques, le jour où ils ont décrit le chêne puissant,

De qui la tête au ciel était voisine
Et dont les pieds touchaient à l'empire des morts.

L'arbre de vie n'est pas plus difficile à expliquer que l'arbre cosmogonique. La plante n'est-

(1) E.-B. Tylor. *Early History of Mankind.* Londres, 1878, p. 358.

(2) A. Réville. *Religions des Peuples non civilisés.* Paris, 1883, t. II, p. 28.

(3) E.-B. Tylor. *Primitive Civilization*, t. I de la traduction française, p. 333.

elle pas un des symboles les plus susceptibles d'exprimer l'idée abstraite de la vie ? Tandis que l'animal évoque surtout des idées complexes de mouvement, de force, de passion, les fonctions du végétal se concentrent en quelque sorte dans la vie, non seulement dans la vie soumise aux conditions de la naissance et de la mort, mais encore dans la vie sujette à des alternatives périodiques de torpeur hivernale et de réveil printanier.

Quel symbole plus naturel et plus transparent que les *jardins* d'Adonis, ces vases de plantes hâtives qu'on faisait germer rapidement et qu'on laissait ensuite se flétrir aux rayons du soleil, pour rappeler la mort du jeune dieu (1)? Les Taïtiens symbolisent la mort par des *casuarinas,* sorte de prêles sans feuilles qu'ils plantent sur les tombes (2). Nous-mêmes, n'est-ce pas au règne végétal que nous empruntons nos images, quand nous parlons de la vie débordante de sève ou moissonnée dans sa fleur :

Rose, elle a vécu ce que vivent les roses,
L'espace d'un matin.

On sait à quel enseignement élevé les mystères

(1) C.-P. Tiele. *Histoire des Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, p. 291 de la traduction française. Paris, 1882.

(2) Letourneau. *Sociologie*. Paris, 1880, p. 217.

de la Grèce avaient fait servir les phénomènes périodiques de la végétation (1). Des monuments égyptiens reproduisent un sarcophage d'où sort un acacia avec la devise : « Osiris s'élance », comme pour prendre le dieu à témoin que la vie sort de la mort (2). — Ce sont surtout les arbres à feuillage persistant, le pin, le cèdre, le cyprès, qui ont servi à représenter l'espoir d'une vie sans fin au delà du tombeau. M. Lajard en a réuni de curieux exemples dans ses études sur le culte des cyprès pyramidaux, qui se retrouve, avec cette signification symbolique, chez les Grecs, les Étrusques, les Romains, les Phéniciens, les Arabes, les Perses, les Hindous et les Chinois, sans compter les peuples du nouveau monde (3).

Cependant la plante n'a pas seulement pour propriété de figurer la vie; on peut encore lui attribuer le pouvoir de la communiquer et de la renouveler. Par ses épis ou ses fruits, elle procure à l'homme des forces nouvelles ; par son suc fermenté, elle décuple l'activité vitale ; enfin, elle fournit des remèdes, des *simples,* auxquels on attribue la vertu de rappeler les malades à la santé, les moribonds à la vie.

(1) Voy. à la Préface.

(2) TIELE. *Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques,* p. 83.

(3) F. LAJARD, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XX, 2me partie.

Or, ces caractères se retrouvent précisément dans la plupart des espèces végétales auxquelles les Aryas et les Sémites empruntèrent les formes de leurs arbres sacrés. C'est le chêne, dont les Aryas occidentaux cueillaient le gland pour se nourrir dans les forêts primitives. C'est l'asclépiade, d'où les Aryas orientaux tiraient leur eau d'immortalité. C'est le conifère, dont de nombreux textes constatent la réputation prophylactique chez les Sémites de la Babylonie. C'est surtout le palmier, dont les fruits entrent encore, pour une part considérable, dans l'alimentation des habitants du Bas-Euphrate et dont le suc fermenté produit une boisson enivrante, bien connue des Arabes. C'est même la vigne qui, au dire de M. Lenormant, s'appelait, dans l'ancienne langue de la Chaldée, *ges-tin,* littéralement « bois de vie (1) », alors que la déesse de l'arbre de la vie, nommée la dame de l'Éden dans le nord de la Mésopotamie, est appelée dans le sud « la dame de la vigne (2) ».

Enfin la pluie, qui fait périodiquement revivre la nature, apparaît, chez presque tous les peuples, comme une semence de vie. Quand donc on rapporte au type de l'arbre la forme de l'univers, il est assez naturel de regarder les eaux pluviales

(1) F. Lenormant. *Orig.*, t. II, p. 254.
(2) Sayce. *Op. cit.*, p. 240, note.

comme le suc qui découle de son tronc ou de ses rameaux. A l'île de Fer, dans les Canaries, une tradition des Guanches mentionnait un arbre merveilleux dont la cime s'entoure de nuages et dont les branches laissent tomber chaque matin, avant le lever du soleil, l'eau nécessaire pour désaltérer les indigènes (1).

On voit ici l'arbre de vie entrer en rapport avec un ordre connexe de mythes que nous avons trouvé pleinement développé chez les Aryas : la croyance à l'existence d'une source, d'un fleuve ou d'un lac qui prolonge ou renouvelle la vie. Cette tradition n'a pas davantage manqué à la Chaldée : le poème de la descente d'Istar aux enfers place dans le sombre royaume d'Allât, reine des morts, une source de vie qui pourrait rendre l'existence aux défunts, si les abords n'en étaient jalousement gardés par les *anounas* ou esprits de la terre. Istar elle-même doit s'y retremper, avant d'être rendue à la lumière et de reprendre sa place parmi les dieux (2).

Cependant, ce nouveau point de contact entre les traditions aryennes et sémitiques me semble plutôt une présomption en faveur de leur indépendance originaire. En effet, des deux parts,

(1) Ramusco. *Historia delle Indie occidentali*, cité par de Gubernatis, *Mythologie des plantes*, I, 36.

(2) Sayce. *Op. cit.*, pp. 221 et suivantes.

c'est l'idée des eaux naturelles qui restaurent la vie de la terre; seulement, tandis que, dans l'Inde et même chez les peuples de l'Europe, le réveil annuel de la nature est surtout amené par les pluies qui tombent de l'arbre céleste, en Chaldée, ainsi que l'attestent tous les explorateurs, la fertilité du sol et même l'existence de la civilisation dépendent, non pas des eaux célestes, mais des fleuves, des puits et des canaux qui, il y a quelque soixante siècles, faisaient de cette contrée, aujourd'hui désolée et pestilentielle, un vaste et luxuriant jardin (1).

Rien donc n'empêche d'admettre qu'Aryas et Sémites auraient conçu séparément leur arbre de l'univers, et même leur arbre de vie, sous la forme plus ou moins rudimentaire des traditions encore observables aujourd'hui chez nombre de peuples barbares ou sauvages. Autour de ce premier noyau mythique serait venue ensuite s'agglutiner, de part et d'autre, par suite d'emprunts ou plutôt

(1) Ailleurs, cette fontaine de Jouvence pourrait encore s'expliquer d'une autre façon. On retrouve, en effet, une tradition analogue chez les Malais, certains Polynésiens et les anciens habitants des Antilles, c'est-à-dire parmi des populations insulaires qui voient, chaque soir, le soleil mourant disparaître dans la mer, pour en ressortir, au matin, doué d'une vie nouvelle. Les Néo-Zélandais, selon Tylor (*Civilisation primitive*, II, 383), croient que le soleil descend chaque nuit au sein d'une caverne où il se baigne dans le Wai Ora Tane (l'eau de la vie) pour regagner, à l'aube, le monde supérieur.

d'infiltrations réciproques, toute une série d'épisodes qui auraient eu pour résultat, non d'oblitérer les traditions préexistantes, mais de les enrichir et, en quelque sorte, de les uniformiser (1).

Que, par exemple, des deux parts, on se soit vaguement représenté le ciel sous la forme d'un grand arbre. Si les uns ont assimilé les corps célestes aux fruits de l'arbre, faut-il s'étonner que les autres en aient fait autant, le jour où ils ont connu ce développement du mythe chez leurs voisins? Supposons que les Chaldéens aient appris des Indo-Éraniens, ou réciproquement, ou encore les uns et les autres d'un troisième peuple, l'art de composer des boissons enivrantes avec le suc de certaines plantes : n'est-il pas vraisemblable que les mythes suggérés par cette invention, dans son pays d'origine, se seront transmis en même temps que l'usage lui-même? C'est ainsi que des infiltrations chrétiennes, en se mélangeant au vieux fonds des traditions locales, ont certainement concouru à former les légendes consignées dans l'Edda des Scandinaves et dans le Kalevala

(1) C'est, en somme, ce que semble dire M. Tiele, lorsqu'il suggère que le mythe du breuvage d'immortalité provient sans doute d'une race non aryenne, bien qu'il trouve des points d'attache dans des mythes semblables, appartenant d'une façon authentique aux Aryas (*Manuel de l'histoire des Religions*, traduction de M Maurice Vernes, 2me édit., pp. 153-154).

des Finnois, au point qu'il ne nous est plus possible de faire la part exacte des deux éléments.

L'archéologie comparée montre clairement comment s'opèrent ces échanges, quand elle fait voir le type mésopotamien de la plante sacrée adopté par les Perses pour figurer leur arbre d'immortalité; par les bouddhistes, pour représenter leur arbre de la sagesse; par les chrétiens, pour symboliser leur arbre de la tentation.

Chaque race, chaque religion possède un type indépendant, qu'elle conserve et développe suivant l'esprit de ses propres traditions, mais en le rapprochant, par les détails et les accessoires qu'elle y ajoute, de l'image équivalente adoptée dans la plastique de ses voisins. Ainsi, le courant qui fait fleurir le lotus de l'Égypte sur l'arbre paradisiaque de l'Inde a son contre-courant qui fait grimper l'*asclepias acida* de l'Hindou-koush sur la plante sacrée de l'Assyrie. L'art et la mythologie se conforment, en ce point, aux procédés habituels de la civilisation, qui n'est pas le fruit d'un arbre unique, mais qui s'est toujours développée par greffes et par boutures entre les rameaux les mieux doués de l'espèce humaine.

CHAPITRE V.

DE LA TRANSMUTATION DES SYMBOLES.

Théorie du mélange des formes symboliques. — Fusion des symboles équivalents. — Création de types intermédiaires. — La hache et le tambour. — La roue et la rosace. — Le chrisme, la rouelle et la croix ansée. — Métamorphoses du triscèle. — Des symboles qui ont influencé la représentation des béthyles coniques chez les Sémites. — Échanges entre le triangle, le globe ailé, la croix ansée, la silhouette humaine, la table d'offrandes, l'étoile cunéiforme et l'arbre sacré.

En recherchant la cause des altérations qui se produisent dans les formes symboliques, on n'a peut-être pas suffisamment attaché d'importance à l'attraction que certaines figures exercent les unes sur les autres. Nous pourrions presque énoncer comme une loi que lorsque deux symboles expriment la même idée ou des idées voisines, ils manifestent une tendance à s'amalgamer, voire à se combiner, de façon à engendrer un type intermédiaire.

Faute de s'être rendu compte qu'un symbole peut ainsi se relier à plusieurs figures fort différentes de provenance et même d'aspect, maints archéologues ont perdu leur temps à se disputer sur les origines d'un signe ou d'une image que chacune des parties avait raison de rattacher à des antécédents distincts — comme ces chevaliers légendaires qui rompaient une lance pour la teinte d'un bouclier à deux couleurs, dont un

des antagonistes avait aperçu seulement la face et l'autre le revers.

Quand on ne perd pas de vue la nécessité de chercher aux figures complexes des antécédents connus ou extrêmement simples, l'étude des symboles aboutit souvent aux constatations les plus curieuses, surtout dans les pays, comme l'Inde, où presque toutes les manifestations de l'art ont une valeur symbolique. Il faut voir, dans le *Hindu Pantheon* de Moor, comment le disque, la conque, le lotus, la flamme, la hache, etc., s'empruntent fréquemment leurs formes respectives — chacun de ces symboles faisant une partie du chemin pour se rapprocher des autres. — Prenons, par exemple, deux des attributs qui figurent le plus souvent dans les mains de Siva, la hache et le tambour ; nous allons les voir se couler dans le même moule :

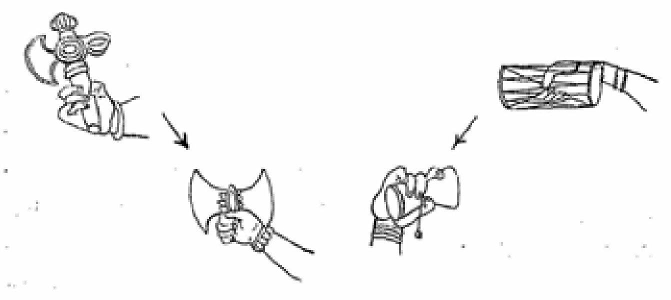


Fig. 68. Symboles hindous.
(Moor. *Hindu Pantheon*, pl. VII, XIV, XVI, XLVII.)

Un des écrivains qui connaissent le mieux les arts industriels de l'Inde, sir George Birdwood, constate, du reste, que les principaux thèmes décoratifs et symboliques de l'Inde se combinent et s'échangent, sans souci de la distinction entre le monde végétal et animal. Un phénomène identique s'observe dans l'art phénicien. Il y a tel symbole, gravé sur des poteries cypriotes ou des monnaies syriennes, qui rappelle tout ensemble le disque ailé de l'Asie Mineure, l'arbre sacré de l'Assyrie, le triçûla du bouddhisme, l'abeille d'Éphèse et certains exemplaires du foudre grec (voir plus loin, fig. 96).

Sont-ce là de pures coïncidences? Pour répondre à cette question, il faut rechercher, dans chaque cas particulier, non seulement les antécédents des figures qui nous frappent par leur complexité, mais encore les contacts qui ont pu s'établir entre leurs divers prototypes et, au besoin, reconstituer les étapes successives de ces transmutations symboliques.

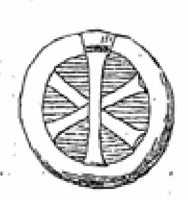
Prenons, par exemple, l'image de la roue. Cette figure, qui offre le double avantage d'avoir une forme circulaire et d'impliquer l'idée du mouvement, est une des représentations symboliques les plus fréquentes du soleil.

Or, chez divers peuples où cet astre est également symbolisé par une fleur épanouie, on a

cherché à fondre les deux images. C'est ainsi que, dans des bas-reliefs bouddhiques, on trouve des roues dont les rais sont remplacés par des pétales de lotus, alors que dans l'île de Chypre certaines monnaies portent des roses dont les feuilles sont circonscrites par des rayons tordus ou sont même disposées en forme de roue.

De même, la rouelle solaire — cette amulette par excellence des Gaulois — devint aisément le monogramme du Christ, soit sous la forme des initiales I et X (Ιησοῦς Χριστος) associées (fig. 69 *a*), soit sous celle de l'X et du P combinés (ΧΡιστος) : (fig. 69 *b*). Dans ce dernier cas, il suffit d'ajouter une boucle au sommet d'un rayon, pour avoir le type le plus fréquent du *chrisme*, que M. Gaidoz a défini fort exactement comme « une roue à six rais, sans la circonférence, et avec une boucle au sommet de la haste du milieu ».

a *b*



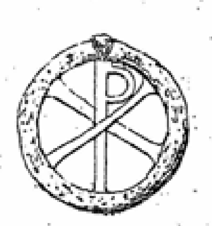


FIG. 69. Chrisme et rouelle (1).
(ROLLER. *Catacombes*, t. II, pl. XLIII et LXXXVII.)

(1) *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*. Paris, 1886, p. 77.

Ainsi, en Égypte encore, le chrisme fut ramené à la clef de vie par toute une série de modifications qu'on a retrouvées dans les inscriptions de l'île de Philée, et qui remontent aux premiers chrétiens d'Égypte, désireux de mettre le signe sacré de leur nouvelle foi en concordance avec le principal emblème de leur ancienne religion.

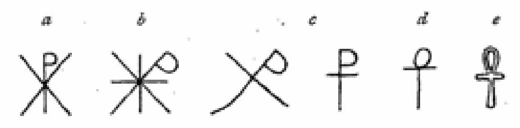


Fig. 70. Chrismes égyptiens de Philée (1).

Nous avons vu comment les coursiers du quadrige solaire s'étaient combinés chez les Gaulois avec les bras de la croix gammée, de façon à produire la figure complexe de quatre bustes de chevaux rayonnant autour d'un disque (2). Les métamorphoses du triscèle nous présentent des exemples non moins curieux de combinaisons analogues, en même temps qu'elles nous permettent de constater pour ainsi dire les différentes étapes de l'opération.

Le soleil, souvent représenté en Asie Mineure,

(1) *a*. Chrisme grec ; *b*, *c*, *d*. Monogrammes du Christ à Philée. (Letronne. *La croix ansée a-t-elle été employée pour exprimer le monogramme du Christ*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XVI, pl. I, fig. 47. 48, 49) ; *e*. Clef de vie.

(2) Voyez plus haut, p. 75.

comme j'ai eu l'occasion de le rappeler, par un disque autour duquel rayonnent trois jambes soudées à la cuisse, y fut également symbolisé par divers animaux, tels que le lion, le sanglier, le dragon, l'aigle, le coq. Or, des monnaies asiatiques offrent le coq à côté du triscèle (fig. 71 *a*); dans d'autres, le triscèle est superposé ou plutôt collé au corps d'un oiseau ou d'un lion, sans que ceux-ci en perdent leur physionomie ordinaire (fig. 71 *b*); ailleurs, enfin, les deux symboles parallèles, précédemment juxtaposés, puis superposés, se fondent littéralement l'un dans l'autre ; les trois jambes du triscèle se sont métamorphosées en têtes de coq ou en bustes de monstres qui tournent autour d'un centre dans la même direction (fig. 71 *c*, et 72).

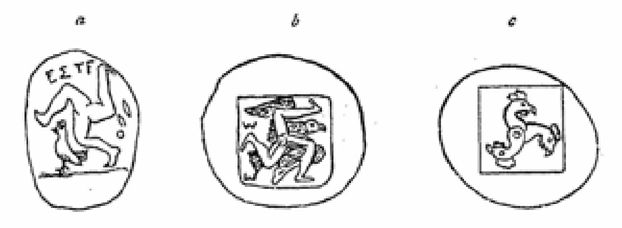


Fig. 71. Métamorphoses du triscèle (1).

On songe involontairement aux personnages

(1) *a* et *b*, monnaies d'Aspendus en Pamphylie. (Hunter. *Numorum veterum descriptio*. Londres, pl. VII, nos 15 et 16.) — *c*, monnaie lycienne. (Barclay V. Head. *Coins of the Ancients*, pl. III, fig. 35.)

dessinés, dans des attitudes diverses ou avec des physionomies différentes, sur ces disques de carton qu'on fait rapidement pivoter à la main pour obtenir l'illusion d'une image unique, animée d'un mouvement propre.

Dans quelques monnaies de la Grande-Grèce et de la Sicile, le triscèle offre la forme de trois croissants disposés autour d'un disque. Certains archéologues en ont conclu que le triscèle avait une signification lunaire. Il est très admissible que le triscèle, comme symbole de mouvement astronomique — de même que le tétrascèle ou la croix gammée, — ait été parfois utilisé pour symboliser la course circulaire ou même les phases de la lune. La collection Gobineau possède un cylindre perse, où l'on remarque un triscèle formé de trois monstres qui font mine d'avaler autant de croissants.



Fig. 72. Triscèle lunaire.
(*Revue archéologique*, t. XVII, 1874, pl. IV, n° 56.)

Cependant faut-il en conclure, comme le fait M. Robert Brown, que le triscèle a son origine dans le groupement intentionnel de trois crois-

sants (1)? A première vue, cette hypothèse semblerait trouver sa confirmation dans le rapprochement de certaines monnaies qui établissent un véritable passage entre le triscèle et des symboles incontestablement lunaires.

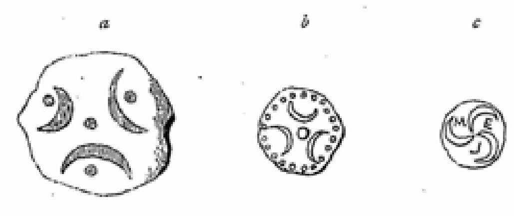


Fig. 73. Triscèle et croissants (2).

Mais ces monnaies sont sans contredit postérieures aux plus anciennes pièces de la Lycie, où le triscèle, comme je l'ai montré plus haut, a une signification solaire. Au lieu de nous offrir les antécédents du triscèle, les témoins et les étapes de son développement autonome, n'est-il pas plus vraisemblable qu'elles représentent des symboles lunaires graduellement modifiés par l'attraction plastique du triscèle, ou, plus simplement, qu'elles ont peu à peu groupé leurs éléments de façon à emprunter la forme du triscèle, tout en gardant leur signification primitive ?

(1) R. Brown, junior. *The Unicorn a mythological investigation.* London, 1881, p. 66.

(2) *a*, R. Brown, fig. 73 (monnaie de Métaponte). — *b*, Hunter, pl. 22, fig. 13 (monnaie de Crotone). — *c*, Id., pl. 36, fig. 22 (monnaie de Megarsus).

Cette adaptation du triscèle aux mouvements lunaires s'explique même d'autant mieux que les anciens semblent avoir surtout distingué dans la reine des nuits ses trois aspects de croissant, de demi-lune et de pleine lune, d'où l'*Hécate triforme,* représentée avec trois visages (1).

Si l'on veut retrouver les antécédents du triscèle à trois jambes, il faut plutôt les chercher, comme ceux du tétrascèle, dans la figure du disque projetant trois rayons arrondis pour indiquer le mouvement (2). Sous cette forme il se rencontre déjà parmi les fusaïoles d'Hissarlik. Dans les bijoux de Mycènes il peut se ramener au type suivant :



FIG. 74. Triscèle de Mycènes.

Il est aisé de comprendre comment une figure

(1) « On la peignait avec trois visages, dit Cléomède, parce que les anciens observaient la lune sous ses trois aspects de bi-corne, demie et pleine ». (Cf. MONTFAUCON. I, pl. 1, p. 152.)

(2) Voy. plus haut, p. 71.

sants (1)? A première vue, cette hypothèse semblerait trouver sa confirmation dans le rapprochement de certaines monnaies qui établissent un véritable passage entre le triscèle et des symboles incontestablement lunaires.

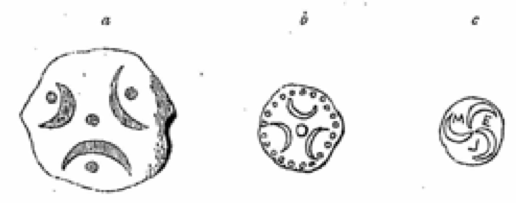


Fig. 73. Triscèle et croissants (2).

Mais ces monnaies sont sans contredit postérieures aux plus anciennes pièces de la Lycie, où le triscèle, comme je l'ai montré plus haut, a une signification solaire. Au lieu de nous offrir les antécédents du triscèle, les témoins et les étapes de son développement autonome, n'est-il pas plus vraisemblable qu'elles représentent des symboles lunaires graduellement modifiés par l'attraction plastique du triscèle, ou, plus simplement, qu'elles ont peu à peu groupé leurs éléments de façon à emprunter la forme du triscèle, tout en gardant leur signification primitive ?

(1) R. Brown, junior. *The Unicorn a mythological investigation.* London, 1881, p. 66.

(2) *a*, R. Brown, fig. 73 (monnaie de Métaponte). — *b*, Hunter, pl. 22, fig. 13 (monnaie de Crotone). — *c*, Id., pl. 36, fig. 22 (monnaie de Megarsus).

Cette adaptation du triscèle aux mouvements lunaires s'explique même d'autant mieux que les anciens semblent avoir surtout distingué dans la reine des nuits ses trois aspects de croissant, de demi-lune et de pleine lune, d'où l'*Hécate triforme,* représentée avec trois visages (1).

Si l'on veut retrouver les antécédents du triscèle à trois jambes, il faut plutôt les chercher, comme ceux du tétrascèle, dans la figure du disque projetant trois rayons arrondis pour indiquer le mouvement (2). Sous cette forme il se rencontre déjà parmi les fusaïoles d'Hissarlik. Dans les bijoux de Mycènes il peut se ramener au type suivant :



FIG. 74. Triscèle de Mycènes.

Il est aisé de comprendre comment une figure

(1) « On la peignait avec trois visages, dit Cléomède, parce que les anciens observaient la lune sous ses trois aspects de bi-corne, demie et pleine ». (Cf. MONTFAUCON. I, pl. 1, p. 152.)

(2) Voy. plus haut, p. 71.

de ce genre a pu prendre, suivant les fantaisies de l'art ou les convenances de la symbolique, tantôt la forme de trois croissants, tantôt celle de trois jambes.

Un autre symbole dont l'histoire fait peut-être comprendre mieux encore comment une image peut subir, dans ses développements, l'influence non plus d'un seul, mais de plusieurs symboles distincts, et réagir à son tour sur la forme de ces derniers par un vrai phénomène de transmutation, ce sont ces pierres coniques dont la représentation figurée joue un rôle si important dans l'iconographie des Sémites occidentaux. Nous savons qu'elles servaient de simulacres à la grande déesse, à la fois tellurique et lunaire, adorée sous divers noms par toutes les populations sémitiques. Tacite nous fait connaître qu'Aphrodite était représentée à Paphos par une pierre de ce type, en forme de pyramide (1). Sa description, confirmée par d'autres écrivains antiques, se trouve, pour ainsi dire, illustrée dans des monnaies de Paphos, de Byblos, de Sidon, etc., qui nous font voir des

(1) Tacite dit du simulacre placé dans le sanctuaire de Paphos : *Simulacrum deæ... continuus orbis latiore initio tenuem in ambitu metæ modo exsurgens* (*Hist.* II, 3). — On a découvert des cônes de pierre analogues dans les ruines de la Gigantea à l'île de Malte, ainsi que vers l'emplacement du temple de Tanit à Carthage. (Cf. Fr. Lenormant, dans la *Gazette archéologique* de 1876, p. 130.)

espèces de béthyles coniques, dressés au milieu du sanctuaire.

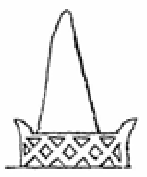


FIG. 75. Pierre sacrée de Byblos.
(*Corpus inscript. semitic.*, t. I, fasc. 1, pl. VI.)

Sur d'autres monuments — monnaies, stèles, amulettes — le même symbole se retrouve isolément avec des altérations de forme où se révèle l'influence, l'*attraction* de figures appartenant à un autre ordre d'images.

M. Renan reproduit, dans sa *Mission de Phénicie,* le symbole suivant, emprunté à une pierre qui a été recueillie près de Damas :

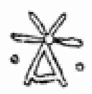


FIG. 76. Pierre de Damas.
(RENAN, *Mission de Phénicie*, p. 351.)

« Ce signe, ajoutait M. Renan, est fréquent sur les monuments phéniciens; il paraît venir de l'image d'une personne en prière, non moins fréquente au haut des stèles phéniciennes. »

Nous allons voir que les prétendus « orants » sont tout simplement une forme légèrement altérée de la pierre conique. La parenté de cette dernière avec le simulacre lithoïde de Paphos n'est pas contestable ; elle se révèle jusque dans les deux petits cercles qui se voient à droite et à gauche du triangle (1). D'autre part, on reconnaît au premier coup d'œil l'analogie générale de la figure avec certains globes ornithomorphes de l'Asie Mineure à la queue triangulaire, aux ailes allongées et aux cornes rectilignes (voy. au chap. suiv.).

Le secret de cette double ressemblance se dévoile dans la gravure d'un cylindre moabite publié par M. de Vogué et que M. J. Menant fait remonter aux origines de l'art phénicien (1).



Fig. 77. Cylindre moabite.
(de Vogué. *Mél. d'archéol. orient.*, p. 89.)

Il y a là sans contredit, à l'état isolé, les deux symboles qui se sont amalgamés sur la pierre de Damas, c'est-à-dire le cône et le globe ailé, l'un planant sur l'autre, avec la même paire de petits cercles qui flanquent les côtés du cône.

(1) Voy. plus haut le béthyle de Paphos (fig. 35, p. 116).

Une autre combinaison, assez répandue sur les monuments d'origine phénicienne, montre, sur la pointe du béthyle, ou plutôt de sa représentation triangulaire, une barre horizontale dont le milieu supporte un disque ou une anse.

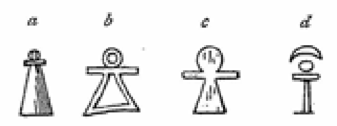


Fig. 78. Cônes ansés (1).

Il me semble difficile de contester la ressemblance du cône sémitique ainsi modifié avec le symbole égyptien de la croix ansée ou clef de vie. Élargissez quelque peu la base de celle-ci ou rétrécissez la base de celui-là, et vous obtiendrez des images identiques.

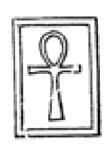


Fig. 79. Clef de vie.
(Lepsius. *Denkmäler*, Abth. II, Bl. 86.)

(1) *a*. Sur une monnaie de Paphos, *Corpus inscript. semitic*, t. I, fascicule 1, p. 6.

b. Sur une monnaie de Carthage. (Barclay V. Head. *Coins in the British Museum*, pl. XXXV, nº 38.)

c. Sur des intailles de Sardaigne. (J. Menant. *Pierres gravées de la Haute-Asie*, t. II. Paris, 1886, pp. 256 et 258.)

d. Sur un cachet phénicien. (*Idem*, p. 234.)

C'est au point qu'on ne peut préciser auquel des deux symboles se rattachent certaines figures intermédiaires, comme par exemple la représentation de l'objet dressé en arrière du personnage principal dans le célèbre sceau d'Abibal, père d'Hiram (fig. 78 *d*). L'étroitesse de la base rappelle la clef de vie, mais le disque, encadré du croissant, qui tient la place de l'anse, ainsi que la position de l'objet sur le sol, font plutôt songer à une modification de la pierre conique.

Comment expliquer cette ressemblance de formes, sinon par l'attraction qu'un des deux symboles aura exercée sur l'autre? Or, ce n'est pas assurément la clef de vie qui a pu se former sous l'inspiration du cône sacré, s'il faut en juger par leur âge relatif. Il y avait des croix ansées sur les monuments de l'Égypte, longtemps avant que les Phéniciens eussent appris à manier le ciseau, peut-être même avant que les Sémites fussent arrivés sur les bords de la Méditerranée.

On a voulu reconnaître tour à tour, dans la croix ansée, un nilomètre (Plucke), une clef servant à régulariser les inondations du Nil (Zoëga), un vase placé sur un autel (Ungarelli), une dégénérescence du globe ailé (Lajard), un phallus (Jablonski), le pagne dont les Égyptiens s'entouraient en guise de ceinture (Sayce). Mais, quant à sa signification, il n'y a aucun dissentiment.

Dans l'écriture hiéroglyphique, elle forme un idéogramme qui rend le son *anχ* et qui signifie *vivre, vivant* (1). Dans les monuments figurés, elle paraît servir d'instrument aux dieux pour éveiller les défunts à une vie nouvelle. Un bas-relief de la XII[e] dynastie, qui montre la déesse Anuke-t présentant la clef de vie aux narines du roi Usertesen III, est accompagné de cette inscription : « Je te donne la vie, la stabilité, la pureté, comme Ra éternellement ».

Il en résulte que la croix ansée représentait chez les Égyptiens la vie conçue au sens le plus large, le plus abstrait (2). Mais la dispensation de la vie n'est-elle pas précisément une des attributions essentielles de la grande déesse tour à tour vierge et mère, meurtrière et féconde, qui apparaît chez toutes les nations sémitiques comme la personnification la plus haute de la nature sous sa double face cruelle et bienfaisante?

Plaute ne fait que traduire la conception phé-

(1) ÉM. COEMANS. *Manuel de langue égyptienne*. Gand, 1887, 1re part., p. 46.

(2) Peut-être représentait-elle symboliquement le germe vital, l'étincelle de vie; en effet, sur certains monuments, elle semble projetée hors de la main divine vers les narines du défunt, et, dans un bas-relief du nouvel Empire, on voit Horus et Toth versant d'une burette, sur la tête du roi Aménophis II, des clefs de vie entrelacées en forme de chaîne. (CHAMPOLLION. *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, t. I, pl. XLV, f. 1.)

nicienne, quand il définit Astarté dans le quatrième acte du *Mercator* :

Diva Astarte, hominum deorumque vita, salus,
Rursus eadem quæ es pernicies, mors, interitus.

Parmi les Assyro-Babyloniens, Nanat-Anaïta est appelée « force des vivants (1) », — Zarpanit reçoit le nom de « génératrice » par excellence (2); — Allat garde jalousement, dans le monde souterrain, la source de vie qui rendrait l'existence aux défunts (3). — Une inscription qui accompagne l'image d'une déesse, probablement Istar, sur un cylindre mésopotamien, s'exprime de la sorte : « O toi qui es adorable, qui donnes le salut, la vie, la justice, vivifie mon nom (4) ». — Enfin, bien que Tanit, la *Virgo cælestis* de Carthage, assimilée à Junon par les Romains, soit généralement regardée comme présentant le côté vierge et austère d'Astarté, il est probable qu'elle a réuni le double caractère de ses congénères sémitiques (5). Sur une stèle de Carthage,

(1) De Vogüé, dans le *Journal Asiatique* de 1867 (t. X, 6e sér.), p. 122.

(2) G. Maspero. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient.* Paris, 1886, p. 141.

(3) A. H. Sayce. *Religion of the ancient Babylonians.* Londres, 1887, pp. 221 et suiv.

(4) J. Menant. *Op. cit.*, t. I, p. 196.

(5) Ph. Berger. *Représentations figurées des stèles puniques*, dans la *Gazette archéologique* de 1876, p. 123.

elle est représentée dans un fronton triangulaire avec un enfant sur le bras, et la figure géométrique qui lui sert de symbole s'associe fréquemment à des fleurs de lotus (1), qui sont des fleurs de vie, des représentations symboliques de la matrice universelle.

Dans ces conditions, le cône sacré devait forcément acquérir, parmi les Sémites, la même valeur que la croix ansée chez les Égyptiens, comme symbole de vie, voire comme talisman d'une haute puissance, en dehors même de la signification phallique que comportait la forme triangulaire du signe (2).

D'autre part, la croix ansée, ainsi que l'attestent les monuments, n'avait pas tardé à se propager avec les principaux symboles de l'Égypte, chez les Phéniciens d'abord, puis dans tout le restant du monde sémitique. On l'a retrouvée sur des bas-reliefs, des tombeaux, des poteries, des bijoux, des monnaies, dans toute la région qui s'étend de la Sardaigne à la Susiane en passant par le littoral de l'Afrique, Chypre, la

(1) Ph. Berger. *Idem.*, p. 124.

(2) M. Renan a relevé, parmi des inscriptions de Gebal et de Sidon, aux environs de Tyr, de nombreux triangles isocèles renversés, qu'il croit avoir été en rapport avec le culte d'Astarté; c'est la même image que M. Schliemann a observée sur la *vulva* de la Vénus troyenne. (Renan. *Mission de Phénicie.* Paris, 1864, pp. 523, 649-653. — Schliemann. *Ilios*, fig. 226.)

Palestine et la Mésopotamie. Partout elle semble avoir eu une signification religieuse ou prophylactique ; peut-être est-ce le signe analogue au *thau,* dont est marqué, dans la vision d'Ézéchiel, le front des justes qui seront épargnés (1). Sur certains monuments, les personnages divins ou sacerdotaux la tiennent à la main, comme en Égypte (2) ; ou encore elle est associée, ainsi que nous l'avons vu (pl. V, fig. *b*), à l'arbre sacré et à la fleur de lotus.

Ainsi, contact fréquent; ressemblance de signification et peut-être d'usage; enfin, possibilité de passer d'un symbole à l'autre sans altération considérable de leur physionomie respective, — en faut-il davantage pour expliquer que les populations phéniciennes, possédant ainsi deux signes pour exprimer l'idée de vie en tant que dispensation surnaturelle, aient cherché à fondre ces figures dans une troisième qui conservât les traits essentiels de son double antécédent? Ce qui serait étrange, c'est qu'elles eussent omis de le faire.

A une époque ultérieure, n'avons-nous pas vu les premiers chrétiens d'Égypte adopter à leur tour la croix ansée, non pas seulement pour remplacer

(1) Ézech., IX, 4.

(2) Raoul Rochette, *Sur la croix ansée asiatique,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* t. XVII, pp. 375 et suivantes, pl. XVII, 2e part.

la forme grecque ou latine de la croix, mais encore pour figurer le monogramme du Christ que leur avaient transmis les Grecs? Cette dernière identification implique une altération des deux signes en présence, bien autrement sensible que la modification nécessaire pour fusionner la croix ansée avec le symbole d'Astarté (1).

Il convient de mentionner une coïncidence qui, bien que toute fortuite, a pu favoriser également le rapprochement du cône sacré et de la clef de vie. Les monuments égyptiens offrent parfois, devant l'image de la divinité qu'on y invoque, un triangle isocèle placé au-dessus d'une croix ansée. Ces deux signes superposés, qui se lisent *ti anχ*, rendent la prière : « Donne la vie (2) ». Or, tel est précisément, comme nous venons de le voir, le vœu qu'Astarté et ses émules avaient surtout pour mission d'exaucer chez les Sémites.

On fera peut-être observer que les Phéniciens ne savaient pas lire les hiéroglyphes. Cette assertion ne doit pas être formulée d'une façon trop absolue, car enfin c'est de l'écriture égyptienne que dérivent les caractères mêmes de l'alphabet phénicien. En outre, dans le cas qui nous occupe

(1) Voy. plus haut, fig. 70, p. 221.
(2) EUG. RÉVILLOUT, dans la *Gazette archéologique* de 1888, p. 3.

comme dans les cas analogues, il ne devait pas manquer d'interprètes, marins, trafiquants, soldats, voyageurs de toute catégorie, pour expliquer aux populations du littoral méditerranéen le sens des petites légendes graphiques qui se répandaient, avec les scarabées, les bijoux, les amulettes de l'Égypte, dans tout le monde oriental et sémitique. L'imagination locale faisait le reste, et ainsi la symbolique populaire se trouvait dotée d'un type nouveau (1).

Il est assez curieux que cette influence de la croix ansée sur les représentations figurées de la pierre conique, se retrouve jusque chez les Grecs.

Les grandes déesses du littoral asiatique pénétrèrent de bonne heure dans le panthéon de la Grèce, sous leur double forme de divinités vierges et guerrières comme Artémis, voluptueuses et fécondes comme Aphrodite. Avec leurs cultes s'introduisirent leurs symboles, en particulier la pierre conique, qui avait déjà son équivalent dans les cippes grossiers des simulacres pélasgiques (2). Sous l'influence du génie grec, le cône sacré ne tarda pas à se développer

(1) Il est à noter que notre signe astronomique de la planète Vénus est une véritable croix ansée.

(2) Max. Collignon. *Mythologie figurée de la Grèce antique*, pp. 10 et suivantes.

dans une direction qui le rapprochait de la silhouette humaine. On trouve parmi les terres cuites de Béotie une sorte de cône avec une ébauche de tête et des rudiments de bras, qui représente une déesse, Aphrodite ou Harmonia.

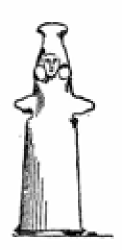


Fig. 80.
(*Gazette archéologique*, 1876, p. 68.)

Il y a là incontestablement le passage du cône sacré à la forme humaine. Mais François Lenormant cite, comme plus ancien, un exemplaire où l'on voit simplement le cône avec des rudiments de bras (1). On peut se demander si ce sont bien là des bras et même si ces informes moignons ne préexistaient pas à toute intention de retrouver dans cette figure la physionomie humaine. J'inclinerais d'autant plus à chercher ici la trace d'une modification due à l'influence de la croix ansée, qu'un autre type du panthéon classique nous reporte plus directement encore à l'image du

(1) Fr. Lenormant, dans la *Gazette archéologique* de 1876, p. 68.

symbole égyptien. C'est l'Artémis d'Éphèse qui, avec sa tête nimbée, ses avant-bras en saillie aux deux côtés du corps, ses membres inférieurs étroitement emprisonnés dans une gaine, rappelle d'une façon frappante une clef de vie en quelque sorte anthropomorphisée.

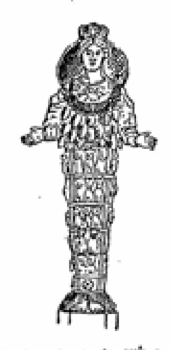


Fig. 81. Artémis d'Éphèse.
(P. Decharme. *Mythologie de la Grèce antique*, fig. 145).

Si étrange que cette assimilation puisse paraître au premier abord, elle trouve sa contre-épreuve dans une amulette, sans doute d'époque assez basse, recueillie sur les ruines du Sérapéum, à Alexandrie.

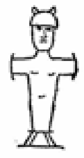


Fig. 82.
(*The Antiquary*, 1881, p. 98.)

Il y a là, très probablement, non plus une représentation de l'Artémis nourricière, modifiée par l'intervention de la clef de vie, mais une croix ansée, altérée au contact des simulacres de l'Artémis éphésienne ou de quelque déesse analogue.

L'influence de la clef de vie se retrouve encore dans l'image suivante d'un hermès consacré au Mercure chtonien, dieu de la fécondation et de la mort.

ΕΡΜΑΟ ΧΘΟΝΙΟΥ

Fig. 83.
(*Mém. de l'Acad. des inscr. et bel.-let.*, t. XVII, 2e partie, pl. IX, fig. 12.)

M. Raoul Rochette signale une autre stèle de la même forme dans une inscription de Thessalie relative à des jeux funèbres (1).

La combinaison de la croix ansée avec le cône sacré semble avoir pénétré jusque dans l'Inde, si l'on peut tirer cette conclusion d'une figure

(1) Raoul Rochette. *Sur la croix ansée asiatique.* Loc. cit., pl. IX, fig. 11.

énigmatique qui s'observe parmi les symboles gravés à Amaravati, sur les pieds du Bouddha (fig. 84 *a*).



Fig. 84 (1).

A vrai dire, le disque ou l'anse ovale qui couronne le cône est remplacé, dans le symbole bouddhique, par une anse triangulaire ou un second cône tronqué, placé en sens inverse. Mais cette différence est une présomption de plus en faveur de notre thèse. En effet, c'est précisément cette substitution d'une anse triangulaire à une anse ovale qui caractérise la croix ansée de l'Inde ou du moins la figure que des indianistes ont rattachée au symbole égyptien de la clef de vie (fig. 84 *b*), parvenu dans l'Inde à travers la Syrie et la Perse.

Le symbole d'Astarté, ainsi modifié sous l'influence de la clef de vie, semble avoir poursuivi son développement, parmi les peuples sémitiques, dans une double direction.

(1) *a*. Voy. au frontispice. — *b*. Sur un lingot d'argent. (Edw. Thomas, dans la *Numismatic Chronicle*, t. IV (nouv. sér.), pl. XI.)

D'une part, sur les stèles de Carthage consacrées à Tanit, les deux extrémités de la barre qui s'allonge entre l'anse et le cône se redressent le plus souvent à angle droit.



Fig. 85.
(*Corpus inscr. semitic.*, fasc. IV (1889), tab. LII, fig. 138.)

D'autre part, il faut remarquer qu'à Chypre et en Asie Mineure la base du triangle disparaît entièrement.

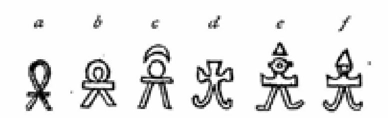


Fig. 86 (1).

(1) *a*. Sur une monnaie de Cilicie. (Gesenius. *Scripturæ Phœniciæ Monumenta*, tab. XXXVII.)
b. Sur une monnaie de Chypre. (de Luynes, *Numismatique et Inscriptions cypriotes*. Paris, 1852, pl. V, fig. 12.)
c. Sur une stèle votive de Carthage. (Ph. Berger, dans la *Gaz. archéol.* de 1876, p. 125.)
d. Sur un cachet hettéen. (Perrot et Chipiez. *Op. cit.*, t. IV, fig. 384.)
e et *f*. Sur un cylindre hettéen. (Tyler, *Babylonian and Oriental Record*, t. I, nº 10, p. 151. Londres, 1887.)

C'est à peine si, dans ces figures, on retrouve encore la silhouette du cône primitif. Toutefois, les écrivains les plus compétents qui se sont prononcés à ce sujet, MM. Lenormant, Berger, Tyler, Perrot, etc., n'ont pas hésité à y reconnaître le symbole d'Astarté-Tanit. Mais, ici, il s'est trouvé un égyptologue qui a perdu patience. M. Eug. Révillout, le savant professeur de l'École du Louvre, fait observer que ces figures étaient simplement la reproduction plus ou moins altérée d'un caractère égyptien : le signe *sa*, qui signifie « protection » (fig. 87 *a*). — De même, à l'en croire, le prétendu « cône sacré avec des bras et avec une tête » ne serait qu' « un autel égyptien de forme vulgaire », une table d'offrandes (fig. 87 *b*).

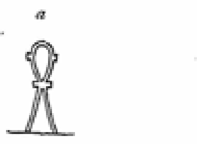


Fig. 87 (1).

J'estime que M. Révillout n'a pas tort; mais ceux qu'il accuse d'erreur n'en ont pas moins raison. C'est bien, en effet, la grande déesse que symbolisent les cônes ansés, du moins quand ils

(1) Eug. Révillout. *Sur un prétendu sceau hittite,* dans la *Gazette archéologique* de 1888, pp. 1 et suivantes.

apparaissent, sur des stèles, avec des inscriptions dédiées à Tanit; quand ils accompagnent, sur des monnaies, la tête d'Astarté ou quand ils se combinent soit avec le croissant lunaire, soit avec le disque encadré du croissant (fig. 86 *c*). Sur une stèle de Libye, un disque flanqué de deux cornes relevées forme un couronnement au cône (fig. 89), absolument comme il sert de coiffure à une image d'Astarté dans un bronze de Syrie reproduit par MM. Perrot et Chipiez (1). D'autre part, pourquoi se refuser à admettre qu'en reproduisant le vieux simulacre de la déesse phénicienne, déjà altéré par ses emprunts à la clef de vie, l'artiste sémitique a pu faire une part plus large encore à l'imitation des symboles émigrés de l'Égypte ?

M. Révillout, constatant que le signe *f* de notre figure 86 est placé, dans le champ du cylindre hettéen, aux pieds d'une déesse « à oreilles proéminentes, à corps énorme », ne manque pas d'ajouter : « A cette description, tout égyptologue reconnaîtra, à l'instant, la déesse Taouer ou Thouéris, à corps d'hippopotame, à tête soit d'hippopotame, soit de lionne, et ayant devant elle, à ses pieds — c'est la coutume constante — le signe *sa.* »

Ce n'est pas moi qui me permettrai d'y con-

(1) T. III, fig. 26.

tredire. Cependant, comme ni les Hettéens ni les Phéniciens n'ont, que je sache, adoré la déesse Taouer, il est probable que l'auteur du cylindre aura voulu représenter l'une ou l'autre des grandes déesses asiatiques, — à côté de leur symbole ordinaire —, sous des formes prises dans l'imagerie égyptienne; de même qu'en d'autres cas, les artistes phéniciens ont emprunté au type égyptien d'Hathor la physionomie et jusqu'au costume de leur Astarté (1).

Ainsi, les adorateurs de Tanit ont pu, sans le moindre scrupule, redresser les deux branches de leur triangle ansé pour rapprocher cette figure de l'image qu'offre l'autel égyptien. Il ne faut donc pas accepter sans réserve l'explication qui nous fait voir invariablement, dans le développement carthaginois du cône sacré, un essai de représenter Tanit sous des formes humaines. Sans doute, c'est ainsi que, chez les Grecs, les informes simulacres dont on s'était longtemps contenté pour figurer les dieux, commencèrent à se rapprocher du corps humain, et je suis loin de contester que les Sémites n'aient parfois cherché à développer les représentations de leur cône sacré dans le sens de la figure humaine, ou encore à fixer l'image de leurs grandes déesses dans un profil qui rappelait

(1) *Corpus inscript. semitic*, t. I, fasc. I (1881), p. 2.

le symbole conique. Une intention de ce genre se révèle nettement dans une des curieuses figures gravées sur le bandeau d'argent, trouvé à Batna, que M. Renan a décrit et commenté dans la *Gazette archéologique*.

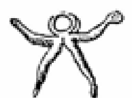


Fig. 88.
(*Gazette archéologique* de 1879, pl. 21.)

Mais c'est là une exception et, dans la plupart des exemplaires qu'on en possède aujourd'hui, l'emblème de Tanit reste une figure géométrique qu'avec la meilleure volonté du monde on ne peut assimiler à une silhouette humaine, même grossièrement ébauchée.

D'autre part, rien n'empêche que la pierre conique, tout en figurant Tanit, n'ait pu servir elle-même d'autel, en même temps que de simulacre, — comme le béthyle phénicien et l'*ançab* arabe, — ou du moins que sa représentation figurée n'ait englobé l'image de l'autel qui lui servait de support dans le sanctuaire. A-t-on remarqué que, sur certaines stèles libyques, le symbole de Tanit paraît formé de deux parties distinctes : le cône proprement dit, avec ses appen-

dices ordinaires, et une espèce de support ou de piédestal?

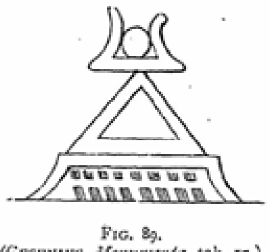


Fig. 89.
(Gesenius, *Monumenta*, tab. 17.)

Dans la plupart des cas, on ne sera pas allé aussi loin ; on se sera contenté de relever les deux extrémités de la barre horizontale, — de façon à produire les prétendus avant-bras qui rappellent les deux vases de l'autel égyptien — et qui, sur une stèle de Carthage, sont remplacées par deux caducées, peut-être en vue de symboliser les deux divinités mâles qui formaient, avec Tanit, la grande triade divine des Carthaginois (1).

Je ferai également remarquer que le symbole du cône sacré, après s'être confondu avec la clef de vie, puis transformé en autel, semble s'être combiné à nouveau avec la croix ansée. On voit, en effet, dans un cylindre en hématite, de provenance hettéenne, qui se trouve actuellement à la

(1) Gesenius, tab. 47.

Bibliothèque nationale de Paris, un personnage qui tient l'objet représenté ci-dessous (fig. 90 *a*).



FIG. 90.

Ce signe est incontestablement manié comme une clef de vie; on peut ajouter qu'il en offre les linéaments essentiels. D'autre part, il contient aussi la silhouette de ce qu'on pourrait appeler le symbole de la table ansée. Enfin, on peut se demander s'il ne s'inspire pas également d'une troisième figure encore. Dans son étude, qui date de 1847, M. Lajard avait déjà saisi sa ressemblance avec un signe cunéiforme qui accompagne fréquemment le nom des divinités dans les inscriptions archaïques de la Mésopotamie (fig. 90 *b*) (1).

Le rapprochement est d'autant plus ingénieux qu'on ignorait, il y a près d'un demi-siècle, la

(1) LAJARD. *Origine et signification de la croix ansée*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XVII, 1re part., p. 361.

signification exacte de ce caractère, reconnu depuis lors comme un idéogramme de la divinité chez les Assyriens. Il est très possible que, par son association constante avec le nom des dieux, ce signe ait pu acquérir, même en dehors de la Mésopotamie, une valeur générale de symbole ou de talisman, et que, par suite, on ait désiré en retrouver l'image dans l'objet destiné à figurer la clef de vie, en même temps qu'à rappeler le cône sacré ou du moins sa dernière altération. La civilisation récemment exhumée des Hettéens — il ne faut jamais l'oublier quand on s'occupe des cultes ou des arts préhelléniques de l'Asie Mineure — a été le produit complexe d'un mélange entre les influences de l'Égypte et celles de la Mésopotamie, greffées peut-être sur un vieux fonds sémitique, et, en tout cas, imprégnées d'éléments phéniciens.

Toutefois, il y a lieu d'observer qu'une figure identique au signe cunéiforme dessiné plus haut se rencontre parmi les caractères de l'écriture cypriote, caractères qui passent pour plus ou moins apparentés aux hiéroglyphes hettéens; c'est la lettre qui rend le son de la voyelle *a* (1) et qui, sur une monnaie de Chypre, reproduite par le

(1) M. Bréal. *Déchiffrement des Inscriptions cypriotes,* dans le *Journal des savants,* 1877, p. 560.

duc de Luynes, apparait précisément près de la table ansée.

Fig. 91.
(de Luynes, *Numismatique cypriote*, pl. V, fig. 12.)

Enfin, nous avons vu qu'Istar-Astarté avait aussi pour simulacre un arbre réel ou conventionnel, souvent représenté entre des personnages affrontés. Il semble qu'on pourrait rapprocher indéfiniment une pierre conique d'une plante même conventionnelle, sans qu'il vienne jamais à deux symboles aussi dissemblables l'idée de s'emprunter réciproquement leurs formes. C'est pourtant ce qui est arrivé en Syrie, à en juger par cette amulette, peut-être de fabrication récente, mais d'un type assurément fort ancien (fig. 92 *a*).



Fig. 92. Amulette syrienne.

Cette image rentre, sans contredit, dans la symbolique de l'arbre sacré. D'autre part, la forme triangulaire dont se rapproche l'objet central (plante, fruit ou feuille), l'anse ou le disque allongé qui surmonte la pointe, les deux petites barres horizontales qui achèvent de lui donner l'apparence d'une croix et surtout d'une croix ansée, se rapportent non moins incontestablement à certaines représentations phéniciennes du simulacre d'Astarté (fig. 92 *b*).

Les barrières entre les règnes n'ont pas la même rigidité dans le symbolisme que dans la nature. Devant le sans-façon avec lequel des objets aussi dissemblables que la pierre conique, le disque solaire, l'oiseau, les cornes, la croix ansée, la table d'offrandes, la silhouette humaine, l'étoile cunéiforme et la plante sacrée en viennent à s'emprunter réciproquement leurs formes et à passer les uns dans les autres, comme des accessoires de féerie, il faut bien conclure qu'aucune hybridation ne répugne à la symbolique, quand il s'agit de sceller le rapprochement des idées ou des croyances par la fusion des images qui les expriment.

CHAPITRE VI.

LE GLOBE AILÉ, LE CADUCÉE ET LE TRIÇÛLA.

I. Le globe ailé hors de l'Égypte. — Le globe ailé des Égyptiens; synthèse du disque, de l'épervier, du bouc et du serpent. — Signification de ce symbole. — Sa migration en Phénicie, en Syrie, en Mésopotamie, en Perse. — Modification de ses formes. — Ses combinaisons ultérieures avec l'image humaine, l'oiseau de proie, l'arbre sacré, le béthyle conique. — Son influence sur certaines représentations figurées de la Grèce et de l'Inde; l'auréole, le foudre, le chakra, etc. — Globes ailés du nouveau monde.

II. Les antécédents du caducée. — Description homérique du caducée. — Transformations du caducée grec. — Le caducée des Phéniciens et des Hettéens. — Enseignes assyriennes, prototypes du labarum. — Le caducée dans ses rapports avec le globe ailé et l'ashêrah. — Caducées hindous.

III. Les métamorphoses du triçûla. — Définition, antiquité et diverses interprétations du triçûla. — Ses rapports avec le trident et la roue. — Sa fusion avec le caducée. — Ses échanges avec le globe ailé, le scarabée, le lotus, le lingam, l'idole de Jagganath, l'arbre du Bouddha. — Le triçûla dans les bas-reliefs de Boro-Boudour. — Le triçûla en Occident. — Résumé.

I.

LE GLOBE AILÉ HORS DE L'ÉGYPTE.

Il n'y a assurément pas beaucoup de traits communs aux diverses images que les anciens Égyptiens se faisaient du soleil, quand ils se le représentaient, suivant les localités, sous la forme d'un disque rayonnant, d'un bouc, d'un bélier,

d'un épervier ou d'un scarabée. Ils n'en trouvèrent pas moins le moyen de condenser toutes ces figures en une seule.

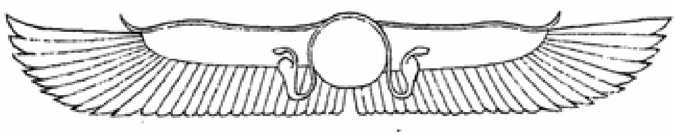


FIG. 93. Globe ailé d'Égypte.
(LEPSIUS. *Denkmäler*, t. III, pl. 36.)

Au disque, devenu un globe, s'accolèrent symétriquement deux uræus ou vipères lovées, dressées sur la queue et parfois coiffées de la couronne. En arrière des uræus, ce globe reçut les ailes largement épandues de l'épervier ; au-dessus, s'allongèrent les cornes ondulées du bouc, et de ce mélange hétéroclite sortirent ces globes ailés qui, atteignant leur perfection classique sous la dix-huitième dynastie, ont formé, pendant toute la durée de l'art égyptien, un motif de décoration si original et si gracieux sur les corniches des pylônes et les linteaux des temples.

On a dit, à juste titre, que le globe ailé forme le symbole égyptien par excellence (1). Suivant une inscription d'Edfou, c'est Toth lui-même qui l'aurait fait placer au-dessus de l'entrée de tous

(1) PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. I, p. 604.

les temples, pour commémorer la victoire remportée par Horus sur Set, c'est-à-dire par le principe de la lumière et du bien sur celui de l'obscurité et du mal (1).

Les Égyptiens se sont-ils imaginé que le soleil — ou l'âme du soleil — prenait réellement la forme d'un globe flanqué de serpents, muni d'ailes et surmonté de cornes? Ou bien, après avoir figuré l'astre sous sa forme naturelle, lui ont-ils adjoint des uræus pour symboliser sa souveraineté, des cornes pour rappeler sa force et des ailes pour indiquer son pouvoir de translation à travers l'espace?

Peut-être n'est-il pas nécessaire de se prononcer ici entre les deux systèmes qui se partagent l'opinion des égyptologues. Une troisième explication, qui me semble mieux rendre compte de la formation du globe ailé, en fait le résultat d'une synthèse consciente et voulue entre diverses personnifications du soleil. M. Maspéro lui-même, un des défenseurs les plus autorisés et les plus convaincants de la thèse que les Égyptiens ont commencé par tenir pour réelles les créatures bestiales ou fantastiques dépeintes sur leurs monuments, admet que les prêtres ont pu fabriquer de toutes

(1) H. Brugsch. *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe*, dans les *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 14e année (1868-1869), p. 209.

pièces des figures composites, avec l'intention bien arrêtée d'exprimer l'union d'idées et de symboles distincts (1).

Quand la fondation d'une monarchie nationale amena l'établissement d'un panthéon commun, les dieux les plus rapprochés de signification ou d'attributs furent mis en rapport les uns avec les autres, soit comme membres d'une même famille, soit comme formes diverses du même être. Est-il déraisonnable de supposer que ce mouvement d'unification entre les personnifications locales de la même divinité se soit traduit par la fusion des images qui les représentaient?

Il suffit de feuilleter les beaux volumes publiés par MM. Perrot et Chipiez sur l'*Histoire de l'art dans l'antiquité,* ou de jeter un coup d'œil sur les premières planches de l'atlas annexé par Lajard à son *Introduction à l'étude du culte de Mithra,* pour se convaincre que le globe ailé a été également un des symboles les plus répandus et les plus vénérés dans toute l'Asie antérieure.

La Phénicie en offre de nombreux exemplaires sur des stèles, des bas-reliefs, des cylindres, des bijoux, des patères, des coupes. Fréquemment, le globe ailé y orne, comme en Égypte, le linteau

(1) G. Maspéro, dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. V, p. 97.

des temples. Un des cas les plus curieux, cité par M. Renan dans sa *Mission de Phénicie*, nous est fourni par le linteau d'une église chrétienne, construite à Eddé, près de Gébal, avec les matériaux d'un temple antique. Le globe et les uræus y ont été martelés pour recevoir une croix rouge; au bas se lisent des inscriptions que le savant académicien rapporte au culte d'Adonis (1).

Le globe ailé des Phéniciens se retrouve partout où leur art s'est implanté, à Carthage, en Chypre, en Sardaigne, en Sicile, chez divers peuples de la Palestine. On l'a même relevé sur des sceaux israélites de l'époque la plus ancienne (2), et rien ne nous empêche de supposer qu'il y a peut-être servi — comme le serpent, le taureau ou le veau d'or, et les images idolâtriques dénoncées par les prophètes — à fournir une représentation figurée de Jahveh.

M. Renan va encore plus loin, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, quand il croit découvrir les deux uræus du symbole égyptien dans l'*urim-tummin* ou les deux *urim* que l'Exode décrit, en termes assez obscurs, comme un moyen mécanique de consulter la volonté divine. « Peut-être,

(1) Ernest Renan. *Mission de Phénicie*. Paris, 1864, 1 vol. avec atlas, pp. 227, 241, 857.

(2) Clermont-Ganneau. *Sceaux et cachets*, dans le *Journal Asiatique*, 1883, t. I.

conjecture-t-il, les deux uræus du globe ailé, signifiant l'un *oui*, l'autre *non*, s'agitaient-ils au moyen d'un ressort caché derrière le disque (1). » Je laisse naturellement à l'éminent écrivain toute la responsabilité de cette théorie, qu'on peut difficilement contrôler sans être à la fois égyptologue et hébraïsant. En tout cas, rien ne prouve que les Israélites aient directement apporté d'Égypte le type de leur globe ailé; celui-ci reproduit plutôt, comme le reconnaît, au reste, M. Renan, les formes de l'art phénicien.

A la vérité, les globes ailés de la Phénicie s'efforcent souvent de reproduire le type classique de l'Égypte, mais toujours avec des divergences qui permettent aisément d'établir la distinction. Tantôt les uræus semblent sortir de l'arc inférieur du globe, si bien que les appendices supérieurs peuvent figurer autant les queues des vipères que des cornes de bouc, comme en Égypte.



FIG. 94. Globe ailé de Phénicie.
(RENAN. *Mission de Phénicie*, pl. XXXII.)

Tantôt ces appendices sont remplacés par une touffe de plumes qui représente peut-être un fais-

(1) *Histoire du peuple d'Israël*. Paris, 1887, t. I, p. 276.

ceau de rayons, surtout quand elle se reproduit en forme de queue au-dessous du globe

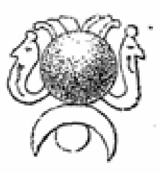


FIG. 95. Globe phénicien à uræus sans ailes.
(RENAN, *Mission de Phénicie*, pl. LV.)

Tantôt encore les ailes se recourbent vers le bas, comme dans certains types archaïques du symbole égyptien (1). Enfin, dans quelques cas, le globe ailé emprunte plutôt les formes que nous allons rencontrer dans l'Asie Mineure et dans la Mésopotamie (2).

Il est assez difficile, en l'absence de documents positifs, de déterminer exactement la signification que les Phéniciens attachaient à ce symbole. Il est plausible qu'on doive y voir une représentation solaire. Toutefois, d'après ce que nous connaissons de la religion phénicienne, elle comportait moins le culte direct de l'astre que celui des personnages mythiques dans lesquels s'étaient incarnés les principaux aspects de la puissance solaire (3).

(1) PERROT et CHIPIEZ. T. III, fig. 23, 305, 546.

(2) J. MENANT. *Les pierres gravées de la Haute-Asie*. Paris, 1886, t. II, p. 223.

(3) C.-P. TIELE. *Histoire des anciennes religions des peuples sémitiques*. Paris, 1882, chap. III.

Les Phéniciens ont fréquemment combiné le globe ailé avec d'autres symboles équivalents. C'est une de ces combinaisons que je crois retrouver dans une figure assez bizarre, peinte sur un vase découvert à Citium, dans l'île de Chypre, par le général de Cesnola.



FIG. 96. Vase de Citium.
(PERROT et CHIPIEZ, t. III, fig. 518.)

Les savants auteurs de l'*Art dans l'antiquité* se demandent, à propos de cette image : « Faut-il l'appeler colonne, stèle ou palmette? (1) » — A en juger par ses traits les plus saillants — les feuilles médianes, le fleuron terminal, les deux

(1) T. III (*Phénicie*), p. 706.

paires de volutes qui coupent la figure en sens inverse, enfin et surtout sa position entre deux animaux affrontés, qui, dressés sur les pattes de derrière, semblent chercher à atteindre de la gueule les extrémités du fleuron, — tous ces détails paraissent révéler l'intention de représenter l'arbre sacré de la Phénicie dans sa forme si conventionnelle et avec ses accessoires si caractéristiques.



FIG. 97. Arbre sacré de Phénicie.
(LAJARD. *Mithra*, pl. LIV A, fig. 3.)

D'autre part, l'image se termine, en bas, par une véritable queue pennée, qu'on dirait empruntée à un globe ailé de l'Asie antérieure; les feuilles médianes peuvent être prises pour des ailes; les volutes inférieures font songer aux appendices obliques du disque assyrien, qui se termine en boucle; enfin, les volutes supérieures reproduisent la banderolle qui surmonte certains exemplaires du globe mésopotamien (1).

(1) Sir G. Rawlinson, décrivant le type le plus répandu de l'arbre sacré chez les Assyriens, compare l'espèce de chapiteau ionique renversé qui supporte la palmette terminale à « la banderolle surmontant ordinairement le globe ailé » (*The five great Monarchies of the Ancient Eastern World*. Londres, 1862-1867, t. II, p. 236).

En résumé, il n'y manque que deux choses pour en faire un globe ailé : ce sont le globe et les ailes. Cependant, — dût-on s'écrier que je tente de faire un civet sans lièvre, — je ne puis m'empêcher de soutenir que jamais ne s'est mieux révélée, sous le pinceau d'un décorateur oriental, l'obsession du globe ailé.

On peut encore citer, comme exemple de la même obsession, la pierre gravée de Damas, où j'ai montré plus haut la fusion du globe ailé avec le cône sacré des Sémites (1). Si ce cône représente la grande déesse de la nature, regardée elle-même comme l'épouse du Baal solaire que symbolise le globe ailé, on peut se demander jusqu'à quel point la soudure des deux symboles n'a pas pour but d'accentuer encore la représentation figurée de cette union mythique.

A plus forte raison, la même interprétation s'appliquera-t-elle à la figure de Citium, si l'on consent à y reconnaître une pénétration réciproque du globe ailé et de l'arbre sacré, que nous avons vus si fréquemment placés l'un au-dessous de l'autre dans les monuments symboliques de l'Asie antérieure.

Au nord de la Phénicie, en pleine Asie Mineure

(1) Voy. plus haut, fig. 76, p. 227.

— chez ces Khétas ou Hettéens dont les monuments révèlent toute une civilisation à peine soupçonnée il y a trente ans, — le globe ailé, revenu à l'état de disque, s'observe, associé à des sujets religieux, sur des cachets, des stèles, des dalles sculptées et des bas-reliefs. Mais il y est traité d'une façon assez lourde et incorrecte, parfois déformé jusque dans ses détails essentiels. Le globe devient plus indépendant des ailes; celles-ci, dans certains cas, lui servent de support plutôt que d'appendices (1); il passe aussi à une étoile inscrite dans un cercle.

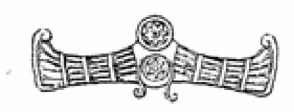


Fig. 98. Disque ailé d'Asie Mineure.
(Lajard. *Mithra*, pl. I, fig. 21.)

Je n'insisterai pas sur ces variations, dont l'intention nous échappe. Peut-être dérivent-elles de tentatives pour adapter le symbole étranger à des croyances locales; peut-être faut-il simplement les attribuer à une fantaisie ou à une méprise de l'artiste indigène s'attaquant à des modèles étrangers. On s'accorde, en effet, à reconnaître que l'art hettéen, comme l'art de la Phénicie, a tiré ses inspirations de l'Égypte et de l'Assyrie.

(1) Perrot et Chipiez, t. IV, fig. 356.

Descendant vers la Mésopotamie, nous trouvons le disque ailé au premier rang des symboles relevés sur les bas-relief et les cylindres de l'Assyrie et de la Chaldée. Tantôt il y plane au-dessus des rois et des prêtres, tantôt il y préside à des scènes d'adoration et de sacrifice. Les formes qu'il affecte offrent de nombreuses variantes, mais celles-ci peuvent presque toutes se ramener à deux types :

L'un présente un disque coiffé d'une banderolle dont les extrémités, s'enroulant par le haut, produisent l'effet de deux cornes, non pas allongées comme dans le symbole égyptien, mais recourbées à la façon d'un chapiteau ionique renversé. Au-dessous du disque, qui parfois se transforme en rosace ou en rouelle, une queue pennée s'ouvre en éventail, entre deux appendices ondulés ou légèrement courbés, qui s'abaissent obliquement de l'arc supérieur.

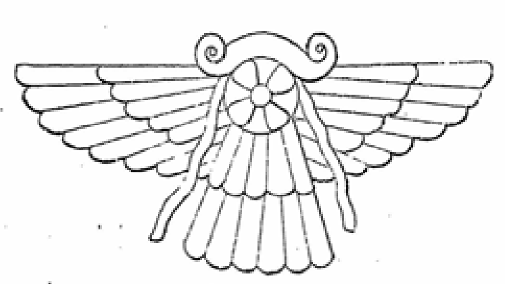


FIG. 99. Disque ailé d'Assyrie.
(LAYARD. *Monuments of Nineveh*, 1re sér., pl. VI.)

L'autre type se distingue par la présence d'un génie anthropoïde, inscrit dans le disque, entre les ailes, de telle façon que les cornes semblent sortir de sa mitre et que la queue pennée lui forme une jupe à volants plissés (1). Suivant la nature des scènes où apparaît ce personnage, tantôt sa main droite est levée dans une attitude de protection ou de bénédiction, tantôt il tient une couronne ou un arc; tantôt, assumant l'attitude belliqueuse qui convient surtout aux divinités de l'Assyrie, il décoche une flèche à triple dard (2).

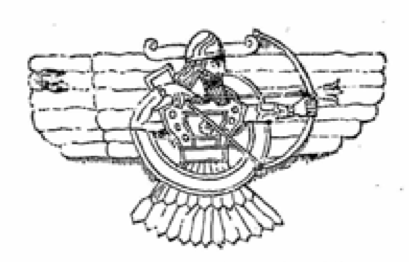


Fig. 100. Disque ailé anthropoïde.
(Layard. *Monuments of Nineveh*, 1re sér., pl. XIII.)

Les textes cunéiformes révèlent que, dans ces variétés du globe ailé, il ne s'agit plus exclusive-

(1) Suivant M. Léon Heuzey (*Revue archéologique*, 1887, p. 256), ces prétendues jupes plissées et tuyautées du costume assyrien ne sont qu'une étoffe frangée, à longues mèches de laine, drapée autour du corps à la façon d'un châle.

(2) G. Rawlinson. *The five great Monarchies*, t. II, p. 235.

ment d'un emblème solaire, et que nous sommes devant l'image d'une divinité à la fois plus abstraite et plus anthropomorphique que le soleil : Assour à Ninive, Bel ou Ilou à Babylone. Peut-être même cette image a-t-elle servi à exprimer l'idée générale de divinité, si l'on en juge par l'importance qu'elle a prise dans l'art religieux de la Mésopotamie; parfois, en effet, elle y remplace le disque simple, le croissant, la rouelle, la croix, l'étoile et les autres symboles qui, dans le champ des plus anciens cylindres, se montrent au-dessus des personnages divins, des autels, des pyrées, de l'arbre sacré, etc.

Cependant, les disques ailés du bassin de l'Euphrate, comme ceux de la Phénicie et de l'Asie Mineure, ont bien leur point de départ dans la vallée du Nil. C'est là seulement qu'ils peuvent être ramenés à leurs éléments simples et intelligibles : le disque, l'épervier, le bouc, les serpents. De plus — alors qu'en Égypte le globe ailé s'observe sur les monuments dès la sixième dynastie (1) — on le chercherait vainement en Mésopotamie sous le premier empire chaldéen et même sous le premier empire assyrien (2).

(1) Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien*, t. II, Bl. 12, fig. 116, 123, 135, 136.

(2) Voyez le classement établi par M. J. Menant dans son précieux ouvrage sur *Les pierres gravées de la Haute-Asie*.

C'est seulement à partir des Sargonides qu'il apparaît sur les cachets et les bas-reliefs. La fondation de Khorsabad marque, du reste, au dire de M. Layard, l'époque où se montrent pour la première fois, dans l'art assyrien, le scarabée, la clef de vie, la fleur de lotus et les autres symboles empruntés à l'Égypte (1).

Même la découverte du globe ailé sur des monuments plus anciens de la Mésopotamie ne serait pas encore un argument contre la provenance égyptienne du symbole. Les révélations de l'assyriologie ont singulièrement reculé le commencement des relations entre l'Égypte et la Chaldée. Ces rapports semblent dater, pour le moins, de Naram-Sin, le fils de Sargon, qu'une tablette de Nabounid, confirmée par divers calculs chronologiques, fait régner dans le pays d'Accad au trente-huitième siècle avant notre ère (2). Quelques savants les font même remonter aux *patesi* de Telloh, dont les monuments, découverts par M. de Sarzec, sont peut-être contemporains de la quatrième dynastie égyptienne (3).

(1) LAYARD. *Nineveh and its remains*, Londres, 1848-49, t. II. pp. 213-214.

(2) A. H. SAYCE. *Religion of the ancient Babylonians*. Londres, 1887, pp. 21 et 137.

(3) TERRIER DE LA COUPERIE, *An unknown King of Lagash*, dans le *Babylonian and Oriental Record* d'août 1890, pp. 193 et suivantes.

S'il est un fait surprenant, c'est que les principaux symboles de l'Egypte n'aient pas pénétré plus tôt dans l'imagerie chaldéenne. Ils ont dû, en effet, se répandre bien avant la constitution de l'empire assyrien, avec les ivoires, les cachets, les bijoux qu'apportaient d'Égypte les armées et les caravanes — témoin les nombreux scarabées au cartouche de Totmès III et d'Aménophis III, retrouvés de nos jours dans le bassin du Tigre (1).

Plusieurs savants, entre autres MM. G. Rawlinson et J. Menant, se sont demandé si le disque ailé de la Mésopotamie n'avait pas son prototype dans l'oiseau sacré aux ailes déployées, qu'on promenait dans les processions religieuses et qui couronne déjà les enseignes sculptées à Telloh (2). Il est très vrai que le disque mésopotamien, grâce à la présence d'une queue pennée, offre une physionomie ornithomorphe beaucoup plus accentuée que celle du globe ailé de l'Égypte. Mais cette similitude, s'il y a quelque raison de soutenir que les symboles équivalents tendent à se fondre, est tout simplement un résultat de l'importance antérieurement attribuée en Mésopotamie à la représentation de l'oiseau sacré. Ailleurs (3),

(1) Layard. *Nineveh and Babylon*, Londres, 1853, chap. XII.
(2) J. Menant. *Pierres gravées*, t. II, p. 17.
(3) Id., *ibid.*, t. II, p. 18.

M. Menant ne constate-t-il pas une vague analogie entre la combinaison des lignes qui se croisent dans la silhouette du disque ailé et le groupement de traits cunéiformes qui présente l'idéogramme de la divinité suprême sous la forme d'une étoile à huit pans? Ici encore, la ressemblance générale de la silhouette prouve, non que le signe cunéiforme a engendré le symbole du disque ailé, mais que parfois celui-ci s'est, en quelque sorte, coulé dans le moule du signe employé à rendre l'idée de la divinité ; de même qu'en Égypte il a emprunté le galbe d'un autre emblème solaire : le scarabée volant (1).

Quoi qu'il en soit, le principe même de l'image ornithomorphe est incontestablement d'origine égyptienne. C'est l'Égypte seule qui a pu donner aux Assyriens l'idée d'introduire, dans la représentation de l'oiseau divin, le globe, les uræus et les cornes. S'il restait quelque doute à cet égard, il serait levé par l'examen des formes intermédiaires qui servent de transition graduée entre les globes ailés des deux pays.

On a voulu voir dans les traits rectilignes, termi-

(1) M. Gaidoz pense même que le scarabée pourrait bien avoir été le prototype du globe ailé (*Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue,* Paris, 1886, p. 53). Il me semble que la ressemblance des deux symboles s'explique bien mieux par l'hypothèse d'une origine indépendante et d'un rapprochement ultérieur.

nés en boule, qui servent d'appendices inférieurs à quelques disques ailés d'Assyrie, l'équivalent des pattes, qui tiennent un anneau dans les représentations du vautour ou de l'épervier égyptien. Il n'y aurait rien d'étrange à ce que, empruntant les ailes de l'oiseau sacré, le globe ornithomorphe lui eût également pris ses pattes. Toutefois, dans la grande majorité des disques asiatiques, ces traits sont ondulés ou recourbés et dérivent incontestablement des uræus égyptiens, comme on peut s'en assurer par le rapprochement des deux figures ci-dessous.

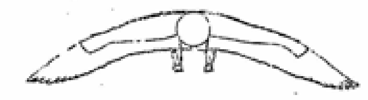


Fig. 101. Globe égyptien.
(Lepsius. *Denkmäler*, t. II, fig. 136.)

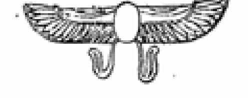


Fig. 102. Globe mésopotamien.
(Lajard. *Mithra*, pl. XXXVI, fig. 13.)

Reste à expliquer comment le symbole égyptien du soleil est devenu, en Mésopotamie, la représentation figurée du dieu suprême. Sir G. Rawlinson suppose que les Assyriens ont tracé un cercle pour signifier l'éternité, puis qu'ils y ont ajouté des ailes pour exprimer l'omniprésence, et inséré une figure humaine pour symboliser la suprême sagesse (1). Il est possible, bien

(1) G. Rawlinson. *The five great Monarchies*, t. II, p. 231.

que nous manquions de renseignements à cet égard, qu'une interprétation analogue ait été appliquée dans les écoles sacerdotales de Babylone et de Tyr, à l'époque de spéculation métaphysique où Sanchoniathon définissait, comme un symbole du mouvement perpétuel, la double paire d'ailes de certaines figures divines empruntées par la Phénicie à l'art de la Mésopotamie ou de l'Égypte. Mais des intentions aussi raffinées se chercheraient vainement chez les premiers artistes assyriens qui façonnèrent les disques ornithomorphes et anthropoïdes. Il est bien plus probable que, sous l'influence envahissante de la symbolique et de l'art égyptiens, ils se bornèrent à copier, pour représenter leur dieu suprême, le symbole qui, dans l'imagerie de leurs voisins, leur semblait exprimer l'idée équivalente.

En Égypte même, le soleil apparaissait, depuis longtemps, comme la manifestation essentielle, la face visible, la « prunelle » du dieu unique. Toute la mythologie de l'Égypte, à l'époque de son complet développement, avait fini par devenir, suivant une expression de M. Paul Pierret, un drame solaire (1). Dès lors, il est facile de comprendre que le globe ailé, c'est-à-dire la syn-

(1) P. Pierret. *Essai sur la mythologie égyptienne* Paris, 1876, p. 15.

thèse des principales images appelées à représenter le soleil dans la vallée du Nil, ait été adopté par les peuples soumis à l'influence de l'Égypte, pour symboliser leurs propres conceptions du divin dans ses plus hautes manifestations.

Là ne devaient pas s'arrêter les destinées du globe ailé.

Nous voyons, par l'accueil que lui firent les Perses, comment les symboles passent d'un peuple à un autre et même d'un culte à un culte rival. Lorsque Cyrus soumit le second empire de Babylone, en 538 avant notre ère, Ahura Mazda, le seigneur omniscient, avait été peut-être exclusivement représenté dans le culte par la flamme des pyrées, ainsi qu'il convenait à un dieu « semblable de corps à la lumière, et d'esprit à la vérité ». Désormais, il empruntera le symbole de Bel et d'Assour : le disque ailé sous l'une des deux formes que lui a données l'Assyrie, mais avec des modifications généralement heureuses. Dans le type anthropoïde, le disque, avec ses appendices inférieurs, devient de plus en plus une ceinture aux bouts flottants. Toute trace de cornes disparaît. Le génie, inscrit dans le cercle, échange la tunique collante et la mitre basse des Assyriens contre la robe à larges manches et la haute tiare des Mèdes. Cependant, l'attitude reste celle d'Assour. Tantôt, planant au-dessus du char

royal, le dieu décoche une flèche aux animaux féroces ou aux ennemis du souverain, tantôt il a la main droite levée et tient de la gauche une fleur de lotus.



FIG. 103. Ahura Mazda.
(LAJARD. *Mithra*, pl. II, fig. 32.)

L'autre type offre également des formes plus élégantes et plus déliées, qui peuvent soutenir la comparaison avec les meilleurs exemplaires de la Phénicie et de l'Égypte. M. Dieulafoy, du reste, a démontré que l'architecture et l'ornementation des Perses se sont fréquemment inspirées de l'art égyptien, pris à ses sources mêmes et non dans ses imitations assyriennes (1).

En Europe, je ne sache pas que le globe ailé se soit rencontré jusqu'ici, sauf dans les îles de la Méditerranée, où il a été directement importé par les Phéniciens. La Grèce ne semble pas lui avoir donné droit de cité, quoiqu'elle se soit ouverte à des symboles asiatiques moins importants ou moins répandus, tels que la croix gammée, le triscèle, le

(1) DIEULAFOY. *L'art antique de la Perse*, 3e part., § IV, pp. 33 et suivantes.

foudre, le lotus. Il s'observe bien à Carthage, sur des monnaies dont la facture révèle l'influence plastique de l'art grec (1). Mais ces pièces se rattachent trop aux religions de l'Asie par leur sujet, leur légende, leurs symboles, pour qu'on puisse les porter à l'actif de la civilisation hellénique.

Celle-ci a, sans doute, connu le symbole du disque ou de la roue solaire. Mais l'art grec était trop anthropomorphique pour prêter des formes contre nature aux incarnations figurées de son idéal divin. Il laissa donc aux monstres les corps monstrueux, et, s'il attacha des ailes aux épaules de quelques-uns de ses génies ou de ses dieux, ce furent de simples accessoires qui n'altérèrent ni les formes, ni les proportions de la physionomie humaine. Quand il emprunta à l'Asie des combinaisons symboliques où figurait primitivement le globe ailé, il l'y remplaça par le foudre, à la fois arme et symbole de son propre dieu suprême, — comme dans ces chapiteaux du temple d'Athênê à Priène où le foudre plane

(1) Duc de Luynes. *Numismatique des Satrapies.* Paris, 1846, pl. I, fig. 1, 2, 3; pl. II, fig. 3, 4, 5. — Barclay V. Head. *Guide to the Coins of the Ancients.* Londres, 1881, pl XI, nº 40, et pl. LIX, nº 33. — Une monnaie d'Iaetia, en Sicile, présente, au revers, un visage humain muni de deux ailes et de trois jambes; mais c'est là un simple enjolivement du triscèle asiatique, devenu, comme nous l'avons vu, l'emblème géographique de l'île aux trois caps.

au-dessus de l'arbre sacré et de ses deux acolytes (voy. plus haut, pl. V, fig. *c* et *e*) (1).

A voir certaines représentations du foudre qui rappellent singulièrement le galbe du globe ailé, on peut même se demander si ce n'est pas au contact de ce dernier symbole que les Grecs auraient transformé en un fuseau ailé (fig. 104 *d* et *e*) le double trident emprunté à l'Assyrie (fig. 104 *a*). En tout cas la transition ou, si l'on préfère, la combinaison des deux symboles se rencontre dans cette numismatique de l'Afrique septentrionale où l'art grec s'est si fortement imprégné de types phéniciens. Ainsi, sur les monnaies de Bocchus II, roi de Mauritanie, on trouve des figures que Lajard rattachait au globe ailé et que M. L. Müller appelle des foudres, mais qui en réalité sont le produit d'un croisement entre ces deux emblèmes (fig. 105 *b* et *c*).



Fig. 104. Combinaison du globe ailé et du foudre (2).

(1) On peut suivre, dans la même planche, la transformation ultérieure de ce détail symbolique, qui, sur le tympan de l'église de Marigny (fig. *g*), devient un double rameau végétal au sommet de l'arbre sacré.

(2) *a* Sur une monnaie de Falère (Hunter, pl. 27, n° 16).

Il existe bien un type du Jupiter fulminant qu'un syncrétisme tardif a essayé de combiner, dans la plastique comme dans le culte, avec le Baal solaire de Tarse, représenté lui-même par le globe ailé ou plutôt par le dieu ailé de la symbolique perse.



Fig. 105. Monnaie de Tarse.

Mais il ne faut pas oublier que, ici encore, nous sommes en pleine Asie Mineure et que cet hommage de l'art local au grand dieu de la culture hellénique n'a point réagi sur les types de l'Occident.

Même la roue ailée, dont la symbolique de nos arts industriels fait un si fréquent usage, n'apparaît qu'exceptionnellement sur les monuments grecs et romains, si on laisse de côté l'espèce de vélocipède que monte Triptolème; encore, dans ces rares exemples, figure-t-elle simplement comme

b et *c* Sur des monnaies mauritaniennes (L. Müller. *Numismatique de l'ancienne Afrique*. Copenhague, t. III, p. 95, nos 5 et 7).

d Sur une monnaie de Ptolémée Soter (L. Müller. *Op. cit.*, t I, p. 141, no 371).

e Sur une monnaie de Syracuse (Barclay V. Head. *Coins in the British Museum*, pl. 35, fig. 30).

abréviation de char ou comme symbole de mouvement, et, dans aucun cas, elle ne peut se rattacher à la rouelle ailée, qui, sur certains monuments asiatiques, dérive du globe égyptien (1).

D'autre part, l'influence plastique du globe ailé semble s'être étendue bien au delà des figures dans lesquelles nous le retrouvons plus ou moins textuellement reproduit. M. Gaidoz a signalé certaines représentations d'Ixion sur la roue, qui pourraient bien avoir été empruntées au type du dieu assyrien inscrit dans le disque (2). — Peut-être faut-il rattacher à la même origine l'auréole que les chrétiens ont empruntée à l'art classique pour en entourer la tête ou le corps de leurs personnages surhumains.

Sans doute, l'idée première de la *gloire* a pu être directement fournie par certains aspects du soleil. Velleius Paterculus rapporte que, « au moment où Auguste entrait à Rome, on vit l'arc du soleil, symétriquement arrondi autour de sa tête, lui former une couronne de la couleur de l'arc-en-ciel ». Mais il n'en est pas moins vrai

(1) Voy., dans les *Monuments inédits* de Raoul Rochette (Paris, 1835), la scène du jugement d'Oreste (pl. XL, fig. 1), où Minerve s'appuie sur une roue ailée, qui, dans l'opinion de l'auteur, représente le char de la déesse; voy. aussi (même ouvrage, pl. XLIII, fig. 2) le personnage qui semble s'avancer à l'aide de roues ailées placées sous ses pieds.

(2) *Symbolisme de la roue*, p. 44.

que la façon dont l'auréole entoure le buste des divinités assyriennes nous reporte directement à l'anneau qui sert de ceinture à Ahura Mazda ou à Assour, et qui représente, comme je l'ai montré plus haut, la circonférence du globe ailé (1), — sauf qu'ici le disque a abandonné ses ailes pour se hérisser de rayons.

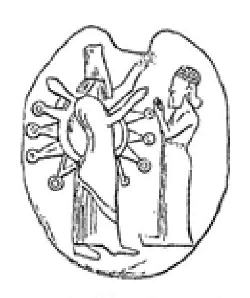


FIG. 106. Auréole mésopotamienne.
(MENANT, *Pierres gravées*, t. II, fig. 45.)

Il faut remarquer que, dans les auréoles assyriennes, les rayons, au lieu de s'élargir en divergeant du centre, se rétrécissent à mesure qu'ils s'écartent. C'est cette particularité, également observable dans l'art classique et dans l'art chrétien (2), qui a permis de rattacher leurs

(1) Cf. l'image d'Assour dans le cylindre reproduit plus haut, fig. 100, p. 263.
(2) DIDRON. *Iconographie chrétienne*. Paris, 1843, p. 13.

auréoles au symbole analogue, figuré en Assyrie dès le VIe siècle avant notre ère (1).

Dans l'Inde, bien que la symbolique ne semble pas avoir adopté le globe ailé, on rencontre également certains types traditionnels qui pourraient bien avoir subi l'influence du vieux symbole égyptien.

Ainsi, parmi les représentations de Vishnou dans son avatar de la tortue, j'ai remarqué, au musée Guimet, une image où l'on retrouve la ceinture aux bouts flottants qui caractérise le génie ailé de la Perse; le bas du corps y est formé par une carapace qui rappelle à la fois la queue du disque ailé et celle du scarabée. Les ailes manquent, mais les bras en occupent la place, conformément aux conventions ordinaires de l'iconographie hindoue.



FIG. 107. Avatar de Vishnou.
(GUIGNIAUT, pl. IX, fig. 47.)

(1) J. MENANT. *Pierres gravées,* t. II, pp. 55-56.

Ailleurs, c'est le *chakra* ou disque solaire, dont les appendices latéraux, représentant des feuilles ou des flammes, prennent l'apparence ou du moins la place des ailes dans le globe ailé. Ces représentations sont à la vérité assez modernes, mais il est probable que leur type est des plus anciens.

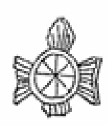


FIG. 168. Chakra de Vishnou.
(MOOR, *Hindu Pantheon*, pl. IX, fig. 1.)

Toutefois, c'est surtout dans le *triçûla,* — ce caducée de l'Inde, comme on l'a parfois surnommé, — que nous aurons l'occasion de constater une intervention manifeste du globe ailé sur les créations originales de la symbolique hindoue.

Dans le nouveau monde, je ne connais guère qu'une figure qui se rapproche incontestablement du globe ailé : c'est un visage humain, muni de petites ailes pennées et garni d'une formidable paire de moustaches, que deux voyageurs anglais, MM. Pim et Seeman, ont observé dans l'Amé-

rique centrale, sculpté sur un rocher de la Nouvelle-Ségovie.

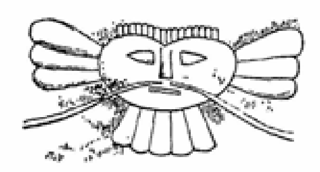


FIG. 109.
(*Journal* de la *Roy. As. Soc.*, Londres, t. XVIII (nouv. sér.), p. 397.)

M. Robert Sewell estime que ces moustaches sont imitées des banderolles assyriennes ou des uræus égyptiens (1). Mais ici la ressemblance peut très bien être accidentelle, et le choix d'un globe ou d'un visage muni d'ailes ou de plumes, en vue de symboliser le soleil, est une combinaison trop simple pour qu'elle n'ait pu se produire d'une façon indépendante dans le symbolisme de peuples étrangers l'un à l'autre.

D'autre part, M. d'Eichthal a cru reconnaître dans les ruines d'un sanctuaire, à Ocosingo, près de Palenque, un fragment d'aile d'un globe, sculpté au-dessus d'une porte (2). Mais il s'en faut que le globe soit dessiné avec assez de netteté pour qu'on puisse se rallier sans réserve à cette conclusion.

(1) *Early Buddhist Symbolism*, dans le *Journal* de la *Roy. Asiat. Soc.*, t. XVIII (nouv. sér.), p. 397.

(2) *Revue archéologique* de 1865, t. XI (nouv. sér.), p. 490.

Enfin, nous trouvons parmi les bas-reliefs d'Uxmal, au Yucatan, un dessin géométrique dont l'appendice inférieur rappelle singulièrement la queue pennée de certains globes assyriens, phéniciens et perses (1). Mais ce sont là des détails isolés, et c'est l'ensemble de la combinaison représentée par le globe ailé qu'il faudrait rencontrer, dans toutes les conditions d'authenticité désirables, avant que nous puissions conclure à un cas de transmission réelle.



FIG. 110. Symbole solaire à Uxmal.
(Publications du *Bureau of Ethnography*, t. II, pl. 57, n° 5.)

II.

LES ORIGINES DU CADUCÉE.

Le caducée est une des figures symboliques qui ont exercé au plus haut point la patience des érudits. Sa physionomie classique de verge ailée, autour de laquelle s'enroulent symétriquement deux serpents, ne représente pas, à beaucoup près, sa forme primitive.

(1) Voy. plus haut, fig. 99, 100, 103, 105, aussi 115 *b* et *c*.

Les monuments de la Grèce nous font connaître une époque où il consistait en un cercle ou un disque placé au sommet d'une hampe et couronné d'un croissant, de façon à tracer une sorte de 8 ouvert par le haut : ♉︎.

Plus anciennement encore, il semble avoir formé un bâton fleuronné à trois feuilles, τριπέταλος, comme dit Homère.

Sous quelle influence ces trois feuilles se sont-elles transformées en un disque surmonté d'un cercle incomplet ?

Cette dernière forme apparaît si fréquemment sur les monuments phéniciens, qu'on doit se demander, avec M. Perrot, « si le caducée a été emprunté par les Phéniciens à la Grèce et à son Hermès, ou si celui-ci n'a pas plutôt dérobé cet attribut à quelque dieu de l'Orient, son aîné de bien des siècles (1) ».



FIG. 111. Caducée grec. (OVERBECK. *Kunstmythologie*, pl. XXVI, fig. 6.)

FIG. 112. Caducée punique. (PERROT et CHIPIEZ, t. III, p. 232.)

(1) PERROT et CHIPIEZ. T. III, p. 463.

MM. Perrot et Chipiez nous semblent eux-mêmes fournir une réponse décisive à leur question, lorsque, dans un volume ultérieur, ils font voir le caducée sur des monuments hittites de l'Asie Mineure, où personne ne peut songer à des importations de la Grèce (1).

A Carthage, le caducée est presque toujours associé au cône sacré sur des stèles dédiées soit à Tanit « face de Baal », soit conjointement à Baal Hammân et à Tanit. S'il est probable que ce cône figure le symbole de Tanit, est-il téméraire de supposer que le caducée représente soit l'associé de la grande déesse de Carthage, le dieu phénicien du soleil ou de la chaleur solaire, Baal Hamman, — soit l'hypostase ordinaire de Baal Hamman, son « messager », son « ange », Malac Baal (2), — soit, enfin, le troisième personnage de la triade formée, avec Baal et Tanit, par Iol ou Iolaüs, le divin enfant solaire, tour à tour perdu et retrouvé, comme ailleurs Atys et Adonis (3)?

Dans tous ces cas, le caducée formerait le symbole d'une divinité solaire, et ce qui appuie cette hypothèse, c'est que, sur certaines stèles lybiques, les deux caducées qui flanquent le cône sacré sont

(1) Perrot et Chipiez. T. IV (*Judée, Syrie, etc.*, fig. 274 et 353.

(2) Ph. Berger. *L'ange d'Astarté*, dans *la Faculté de théologie protestante à M. Édouard Reuss*. Paris, 1879, pp. 52-54.

(3) Fr. Lenormant. *Gazette archéologique*, 1876, p. 127.

parfois remplacés par des rouelles disposées de la même façon (1).

Le caducée des Grecs ne semble-t-il pas avoir été également un symbole essentiellement solaire? D'après les termes d'Homère, c'est une verge d'or qui tour à tour « charme les yeux des hommes et » les fait sortir de leur sommeil (2) » ; il attire les morts aux enfers et il peut les ramener au jour; enfin, vraie baguette magique, il change en or tout ce qu'il touche. — Je n'en conclus nullement qu'Hermès ait été un dieu solaire ou même un dieu du soleil sous l'horizon. Mais, chez les Grecs mêmes, la tradition voulait que le caducée lui eût été donné par Apollon en échange de la lyre.

Peut-être le caducée phénicien a-t-il passé dans la main d'Hermès, chez ces colons grecs de la Cyrénaïque qui ont plus ou moins contribué à introduire des éléments puniques et même égyptiens dans le culte comme dans la mythologie des Hellènes (3). Peut-être aussi la transmission s'est-elle opérée, sur le sol de la Grèce, au contact direct des trafiquants phéniciens, qui n'ont pu manquer de répandre, avec leurs produits religieux et

(1) *Corpus inscriptionum semitic.*, fasc. IV, 1889; tab. LIV, fig. 368.

(2) *Odyssée*, V, vers 47-48.

(3) Maury. *Histoire des religions de la Grèce antique*. Paris, 1859, t. III, pp. 265 et suivantes.

artistiques, les attributs de leurs propres divinités nationales (1).

Est-il possible de remonter plus haut encore dans l'histoire du caducée?

On lui a assigné de nombreuses origines et de multiples antécédents. Il a été envisagé tour à tour comme un doublet du foudre, une forme

(1) Il n'est pas même nécessaire que les Grecs aient cru à l'identité d'Hermès avec la divinité étrangère à laquelle ils empruntaient ainsi le caducée. Il convient cependant de faire observer qu'entre Hermès et Baal Hamman les ressemblances étaient trop nombreuses pour ne pas frapper leurs adorateurs respectifs, une fois que ces dieux se trouvaient en contact. Tous deux sont unis à la déesse de l'amour, Aphrodite-Astarté. Tous deux ont pour animal sacré le bélier; ce dernier trait leur est même commun avec l'Ammon des Libyens et l'Amoun-Ra des Égyptiens. La divinité qui protégeait le trafic des Phéniciens devait aisément passer, aux yeux des Grecs, pour le dieu du commerce, et l'on sait qu'Hermès s'attribua cette qualité aux temps post-homériques.

Quant à Malac Baal, M. Ph. Berger fait observer qu'il est, comme Hermès, un initiateur, un intermédiaire entre les hommes et la divinité supérieure (*L'Ange d'Astarté*, loc. cit., pp. 52-54). Tous deux sont représentés, voire personnifiés par des stèles : hermès ou bétyles. Tous deux revêtent parfois la figure humaine avec des ailes, sauf que l'art grec a mis celles-ci aux talons de son dieu, — de même qu'il a changé de place, dans le caducée, les ailes du globe ailé.

On peut ajouter que les Grecs eux-mêmes avaient senti cette analogie entre le messager de Zeus et les hypostases de Baal Hamman, car Pausanias (*Élide*, XV) nous apprend que, dans le prytanée d'Olympie, on rendait des hommages à Héra Ammonienne (probablement Tanit) et à Parammon, divinités de la Libye. « *Parammon*, ajoute-t-il, *est un surnom d'Hermès.* »

de l'arbre sacré, une réduction du scarabée, une combinaison du globe solaire avec le croissant de la lune, etc. Toutes ces dérivations peuvent être fondées. J'ai naguère essayé de le rattacher au globe ailé, en termes, à la vérité, hypothétiques, mais encore trop exclusifs, faute de faire une part suffisante à l'intervention d'autres figures dans la genèse de ses formes (1). Aujourd'hui je serais plus porté à admettre qu'il a été d'abord un instrument, une arme, une enseigne religieuse ou militaire graduellement modifiée par son contact avec d'autres représentations figurées, parmi lesquelles le globe ailé.

On observe dans les bas-reliefs de l'Assyrie des enseignes militaires, peut-être prototypes du labarum constantinien, qui consistent en un large anneau placé au sommet d'une hampe et ceint de deux bandelettes flottantes.

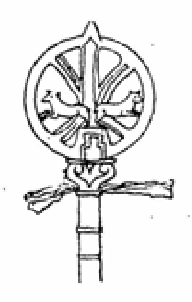


Fig. 113. Enseigne assyrienne.

(1) *Bulletin de l'Acad. roy. de Belgique*, t. XVI (1888), pp. 638 et suivantes.

Placez au sommet de cet anneau — que M. Perrot (1) n'hésite pas à mettre en rapport avec le cercle formant la ceinture d'Assour dans certaines adaptations solaires du globe ailé (voy. plus haut, fig. 100, p. 263) — soit les cornes symboliques de la puissance divine chez les Mésopotamiens, soit le croissant si fréquemment accolé au globe dans l'imagerie religieuse des Phéniciens, et vous obtiendrez incontestablement l'image du caducée punique.

On remarque, sur des monuments hettéens, des caducées que termine un globe en relief, surmonté d'une vraie paire de cornes, — particularité que nous retrouvons sur une amphore tyrrhénienne reproduite par De Witte et Lenormant.

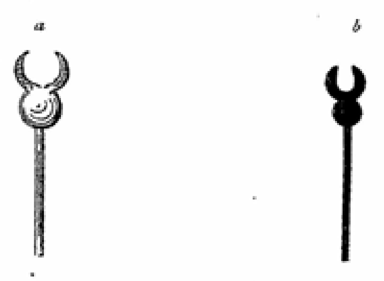


FIG. 114. Caducée hettéen. (PERROT et CHIPIEZ, t. IV, fig. 353.) — Variété de caducée grec. (*Monuments céramogr.*, t. III, pl. 36 *a*.)

Le résultat est le même si l'on renverse certains globes solaires de la Phénicie, qui sont tout simplement une réduction du globe ailé de l'Égypte,

(1) PERROT et CHIPIEZ, t. II, p. 516.

comme on le reconnaît aisément aux deux uræus qui les encadrent et aux touffes de plumes qui les surmontent (fig. 115 *a*).



Fig. 115 (1).

Il n'est pas jusqu'aux uræus qui, dans cette position, ne donnent le décalque des banderolles flottant sous le caducée phénicien (fig. 116 *a* et *b*), aussi bien que sous l'enseigne assyrienne (fig. 113), et encore observables dans les *stemmata* de certains caducées grecs.

On trouve, dans un cylindre sarde, reproduit par MM. Perrot et Chipiez, une curieuse dégénérescence du globe ailé, où les appendices ornithomorphes se réduisent à une queue pennée (fig. 115 *b*). Sauf que les cornes ont pris en même temps l'aspect d'une fourche, on ne peut manquer d'être frappé par la ressemblance de ce symbole avec ceux des caducées phéniciens, où

(1) *a* Voy. plus haut, fig. 95. — *b* Scarabée sarde (Perrot et Chipiez, t. III, fig. 464). — *c* Sculpture persépolitaine (Guigniaut. *Op. cit.*, t. IV, pl. XXII, fig. 117 *a*).

le disque semble s'appuyer sur un fût conique (fig. 116 *a*). Ailleurs, les cornes font défaut, notamment dans un globe de Persépolis qui repose également sur une queue triangulaire; seulement, ici les uræus se sont abaissés de façon à former plus nettement la transition avec les bandelettes (fig. 115 *c*).

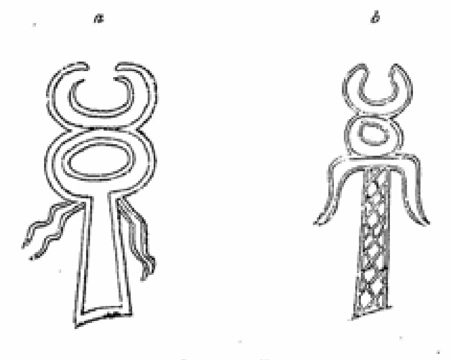


Fig. 116. Caducées libyques (1).

Il y a lieu de remarquer que le globe ailé était quelquefois porté en guise d'enseigne au bout d'une hampe (fig. 117), à l'instar du caducée et de l'enseigne assyrienne.

S'ensuit-il que le caducée soit forcément une dérivation du globe ailé? On peut également admettre, et c'est sur ce point que je voudrais insister, qu'il ait une origine indépendante et qu'il ait subi ultérieurement l'influence du globe ailé, ou

(1) *a* W. S. W. Vaux. *Inscriptions in the Phœnician character*. Londres, 1863, pl. I, fig. 2. — *b* Pl. VII, fig. 20.

réciproquement que certaines reproductions du globe ailé se soient modifiées à son contact (1).

Il faut remarquer, en effet, que M. Ph. Berger a pu, avec tout autant de vraisemblance, rattacher les antécédents du caducée, chez les Phéniciens, à l'*ashérah,* c'est-à-dire au pieu entouré de bandelettes, et peut-être aux autres simulacres analogues que nous avons vus chez les Syriens représenter la déesse de la terre ou de la nature (2).

A l'appui de cette opinion ou plutôt de la thèse qu'il y a passage de l'arbre sacré surmonté du disque solaire au caducée des Phéniciens et des Hettéens, j'ai rapproché ci-dessous trois figures empruntées à des cylindres d'Asie Mineure.



Fig. 117. Cylindres d'Asie Mineure (3).

(1) Sur des monnaies de Carthage, le caducée permute avec le globe ailé au-dessus du cheval. (Hunter, tab. XV, nº 14, et Lajard, pl. XLV, nº 5.)

(2) *Gazette archéologique* de 1880, p. 127.

(3) *a* Lajard. *Mithra,* pl. XXXVIII, fig. 4. — *b* Id. *Ibid.,* pl. LVII, fig. 5. — *c* J. Menant. *Pierres gravées,* fig. 112.

Dans la première (*a*), l'arbre sacré est encore distinct et reconnaissable, au-dessous du disque solaire; dans la seconde (*b*), il lui sert de support; dans la troisième (*c*), nous ne trouvons plus qu'une hampe supportant le disque à la façon d'un étendard.

Qu'on rapproche maintenant de ces représentations symboliques les figures suivantes, prises à des cylindres mésopotamiens.

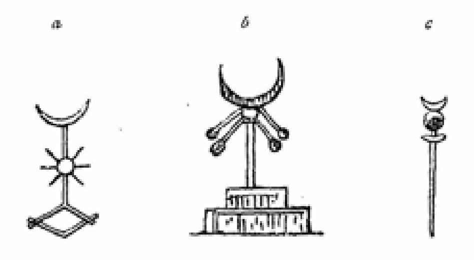


Fig. 118. Cylindres mésopotamiens (1).

Ici, les ailes du globe ont disparu; d'autre part les figures *a* et *b*, qui se rattachent incontestablement aux formes rudimentaires de l'arbre sacré (cf. plus haut, fig. 51, p. 148), se rapprochent en même temps du caducée, tel qu'il nous apparaît dans la fig. *c* sous la forme d'une masse d'armes.

(1) *a Collection de Clercq*, t. I, pl. XXXI, fig. 330. — *b* Perrot et Chipiez, t. II, fig. 342. — *c* Lajard. *Mithra*, pl. XXXVIII, fig. 2.

Tiendrions-nous là enfin le prototype du caducée, ou nous trouvons-nous encore une fois devant des représentations figurées d'origine différente, qui auraient subi l'influence de ce mystérieux emblème, c'est là une question que peut seul décider l'âge relatif des monuments mis en cause. Si cependant, comme tout le laisse prévoir, c'est à la Mésopotamie qu'il faut demander les premiers types du caducée, rien ne s'oppose à admettre que celui-ci ait pu arriver directement d'Asie Mineure en Grèce, sans passer par l'intermédiaire du caducée lybien.

Quant à la dernière métamorphose que l'art grec fit subir au caducée, on peut discuter si l'introduction des serpents et des ailes n'y représente pas un phénomène d'atavisme symbolique, un retour à des formes anciennes ou étrangères, soit même la persistance d'une tradition plastique dont les anneaux intermédiaires ne nous sont point parvenus. Suivant certains auteurs, les serpents du caducée classique seraient dus à une transformation des *stemmata,* ou banderolles qui flottent sous le cercle. Or, celles-ci, dans les globes ailés de l'Asie antérieure, sont elles-mêmes, comme je l'ai montré plus haut, une métamorphose des uræus égyptiens. Il faut noter également que le serpent enroulé au bout d'une perche forme, dans l'imagerie punique, le symbole de

Baal Hamman (1). D'autre part, M. Fergusson dit avoir observé dans la nature des enlacements de ce genre formés par des serpents; l'artiste grec n'aurait donc fait qu'adapter au caducée une image fournie par la vie réelle (2).

En tout cas, c'est à cette transformation esthétique que le caducée doit de s'être maintenu jusqu'à nos jours pour représenter deux attributions du vieil Hermès, plus en faveur que jamais près du genre humain : l'industrie et le commerce. Même en matière de symbole, rien ne meurt de ce qui mérite de vivre et sait se transformer.

Dans l'Inde également, le caducée s'est perpétué jusqu'à nos jours sous la forme de deux serpents enlacés. M. Guimet en a retrouvé de nombreux exemplaires parmi les sculptures déposées en *ex-voto* dans les temples vishnouites de l'Inde méridionale (3). Il est probable que ce symbole s'est introduit dans l'Inde à la suite d'Alexandre. On le trouve, en effet, sur les monnaies de Sophytès, prince indigène qui imita les types

(1) Ph. Berger. — *La Trinité carthaginoise*, dans la *Gazette archéologique* de 1879, p. 135.

(2) *Tree and Serpent Worship*. Appendice.

(3) *Huit jours aux Indes*, dans le *Tour du monde*, de 1885, 1er sem., p. 244. — Voir aussi Rivett Carnac, *The Snake Symbol in India*, dans les *Proceedings* de la *Société Asiatique* du Bengale, 1879, part. I, pl. VI, fig. 4.

monétaires des Séleucides, et il ne cesse de se reproduire dans le monnayage des souverains indo-scythes. Mais on l'y rencontre aussi sous une forme plus simple, qui paraît se rattacher, comme le type antérieur du caducée grec, au caducée asiatique formé d'un disque que surmonte un croissant. Cette combinaison, qui est tantôt placée au sommet d'une hampe, tantôt isolée comme notre signe astronomique ♉, semble s'être confondue de bonne heure avec le triçûla bouddhique, dont les multiples transformations valent bien un chapitre spécial.

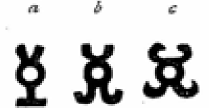


FIG. 129. Variétés de caducées indiens (1).

(1) *a* PERCY GARDNER. *Coins in the British Museum. Greek and Scythic Kings of India and Bactria*, pl. XXII, fig. 9.
b SÉNART. *Journal Asiatique*, 1875, t. VI, p. 137.
c RIVETT CARNAC *Coins of the Sunga or Mitra dynasty*, dans les *Proceedings* de la *Société Asiatique* du Bengale, 1880, t XLIX, pl. IX, fig. 19.

III.

LE TRIÇÛLA DES BOUDDHISTES.

J'ai déjà fait allusion à l'importance du trident dans la symbolique de l'hindouisme, où, sous le nom de triçûla (*tri*, trois, et *çula*, pointe, lance, pal), il se rencontre parmi les attributs les plus importants de Çiva. Cet emblème n'offre ici rien de particulier dans la forme; il pourrait aussi bien figurer entre les mains d'Hadès ou de Poseidon. Mais il n'en est pas de même pour ce qui concerne le triçûla bouddhique, ou du moins le symbole qui porte ce nom chez les bouddhistes, et dont nous allons spécialement nous occuper dans ce chapitre.

Le *triçûla* des bouddhistes, appelé aussi *vardhamâna,* « croissant », peut se décrire, sous sa forme la plus réduite, comme un *omicron* surmonté d'un *oméga*.



Fig. 120. Le triçûla.

Toutefois il est rare de le rencontrer sous une forme aussi simple. L'arc supérieur de l'omicron, ou plutôt du disque, est presque toujours flanqué

de deux petits cercles ou de deux traits horizontaux, qui prennent souvent l'aspect de deux feuilles ou de deux ailerons (fig. 121 et suivantes). Les pointes de l'oméga se transforment en fleurons; le disque lui-même se pose sur une hampe ou un piédestal, et de son arc inférieur descendent deux spires semblables à des queues de serpent, dont l'extrémité enroulée se dirige tantôt en haut (fig. 132), tantôt en bas (fig. 121).

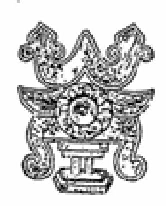


Fig. 121. Triçûla d'Amaravati.
(*Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XVIII (nouv. sér.), fig. 1.)

Le triçûla semble parfois n'avoir qu'une valeur décorative. C'est ainsi que nous le voyons couronner des balustrades et des portiques, orner des gaines d'épée, former des pendants de collier et des boucles d'oreilles (1). Mais le plus souvent il remplit incontestablement une fonction de symbole et même de symbole religieux. Gravé

(1) A. Cunningham. *The Stupa of Bharhut*. Londres, 1879, pl. XLIX, fig. 10; pl. L, fig. 5 et 6.

sur de nombreuses monnaies, à côté d'emblèmes et d'images religieuses, il ouvre et ferme des inscriptions votives dans les cavernes de l'Inde occidentale (1). Les sculptures des bas-reliefs nous le montrent tour à tour sur la hampe des bannières, sur le dos d'un éléphant, sur un autel où il reçoit des hommages, enfin sur un pilier d'où sortent des flammes (fig. 122). A Bharhut, il figure au-dessus du trône du Bouddha. A Amaravati, il est un des signes gravés sur la plante des pieds du Maître (2).

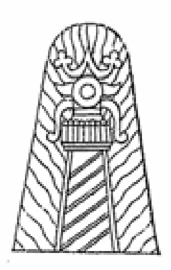


Fig. 122. Triçûla sur pilier flamboyant.
(Fergusson. *Tree and Serpent Worship*, pl. LXXI.)

Les plus anciennes représentations du triçûla se rencontrent — associées aux principaux symboles du bouddhisme, le svastika, le stoupa, l'arbre sacré, etc. — sur les monnaies d'un souverain

(1) Eug. Burnouf. *Le lotus de la Bonne Loi*, p. 626.

(2) A. Cunningham. *The Stupa of Bharhut*, et J. Fergusson. *Tree and serpent Worship*, 1 vol. avec atlas. Londres, 1868, *passim*. — Cf. la gravure du frontispice.

indigène, contemporain d'Alexandre ou des premiers Séleucides, Krananda (1).



FIG. 123. Monnaie de Krananda.

Il s'en faut néanmoins que le triçûla ait été exclusivement utilisé par les bouddhistes. Dans les cavernes, il est parfois juxtaposé aux symboles du culte solaire et, sur les monnaies des princes indo-scythes, il est accolé non seulement aux images du dieu hindou Çiva, mais encore, ce qui d'abord ne laisse pas de surprendre, à celles de divinités grecques, telles que Zeus (2); il est possible, au reste, qu'il soit devenu une simple marque monétaire, ainsi qu'il arrive souvent aux symboles religieux employés dans le monnayage.

(1) M. Edward Thomas a soutenu que Krananda était identique au Xandramès de Diodore (*Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. I, nouv. sér., p. 477 : *On the identity of Xandramès and Krananda*), ce qui rendrait cette monnaie antérieure à l'an 317 avant notre ère. — De son côté, Wilson fait de Xandramès, Chandragoupta, l'ancêtre d'Açoka (Introduction à la traduction du Mûdrarakshasa. *The Theatre of the Hindus*, II, 131-132).

(2) PERCY GARDNER. *Coins in the British Museum. Greek and Scythic Kings of India and Bactria*, pp. 106 et 107.

Parmi les Jainas, ces sectaires de l'Inde qui ont tant d'affinités avec le bouddhisme, le vingt-quatrième et dernier des Tirthankaras ou saints légendaires de la secte a le vardhamâna pour symbole ; ce personnage porterait même, suivant Colebrook, le surnom de *Trisula* (1).

On peut s'étonner, au premier abord, que les innombrables textes laissés par le bouddhisme ne nous renseignent pas d'une façon certaine sur la signification et sur l'origine du triçûla. Peu de symboles ont donné lieu, de nos jours, à des interprétations plus diverses.

Les uns y ont vu le monogramme du Bouddha (2); d'autres, le symbole du *Dharma,* la Loi qui résume la doctrine du bouddhisme (3); d'autres encore une représentation du Tri-Ratna, le triple Joyau, formé du Bouddha, de sa Loi et de son Église (4). Certains y ont découvert la juxtaposition du *Dharma chakra,* la « roue de la Loi », à la vieille lettre 𑀬, *y*, qui elle-même tien-

(1) Colebrook. *Observations on the Jainas,* dans les *Asiatic Researches.* London, 1809, t. VII. p. 306.

(2) J. Fergusson. *Description of the Amaravati Tope,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society.* Londres (t. III de la nouvelle série, p. 162).

(3) Edw. Thomas, dans le t. IV (nouv. sér.) de la *Numismatic Chronicle,* p. 282, note.

(4) A. Cunningham *The Stupa of Bharhut,* p. 111.

drait lieu de la formule mystique *ye dharma* (1). Il y a des savants qui croient y reconnaître la combinaison de cinq lettres symbolisant respectivement l'intelligence (*ma*) et les quatre éléments constitutifs de la matière : l'air (*ya*), le feu (*ra*), l'eau (*va*) et la terre (*la*) (2).

Eugène Burnouf pensait y trouver le Vardhamâna kaya « le Prospère », un des soixante-cinq signes qui, selon la tradition bouddhique, décorent l'empreinte du pied du Bouddha (3).

Enfin, suivant quelques auteurs, il faut en chercher les origines parmi les images moins abstraites des cultes naturalistes antérieurs au bouddhisme. — M. Kern, s'appuyant sur le sens même de *vardhamâna,* participe présent d'un verbe qui signifie « croître », en fait l'image de la « lune cornue » et voit dans la projection centrale du triçûla le nez dont nous-mêmes nous affublons parfois la représentation du croissant lunaire ☽ (4). — M. Edward Thomas y cherche « une combinaison idéale du soleil et de la lune »; l'altération de la forme primitive serait peut-être

(1) F. Pincott. *The Tri-Ratna,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. XIX (nouv. sér.), p. 242.

(2) A. Cunningham. *The Topes of Central India,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres (t XIII, 1re sér.), p. 114.

(3) Eug. Burnouf. *Le Lotus de la Bonne Loi*. Paris, 1852, p. 627.

(4) Kern. *Der Buddhismus,* trad. allemande de Jacobi. Leipzig, 1884, t. II, pp. 241-242.

due à une modification dans les croyances ou au renversement des souverains dits lunaires par une dynastie solaire (1).

M. Burgess y reconnaît une image de la foudre (2); Sir G. Birdwood, un emblème phallique ou encore l'arbre de vie (3); M. Monier Williams, « les deux pieds de Vishnou avec une étoile ou une bosse au milieu » (4).

Enfin M. Beal y retrouve la superposition de la flamme à la fleur du lotus; M. Sénart, du trident à la roue (5).

Parmi toutes ces opinions plus ou moins contradictoires, l'interprétation de M. Sénart n'est pas seulement la plus simple et la plus rationnelle; elle est, en outre, strictement confirmée par le témoignage des monuments. Il existe de nombreux triçûlas où la partie supérieure de la figure est isolée du disque, d'autres où elle prend nettement les formes angulaires ♉, au lieu des

(1) Edw. Thomas. *On the identity of Xandrames and Krananda,* dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. I (nouv. sér.), pp. 483-484.

(2) Burgess. *Archæological Report on Elura.*

(3) Sir George Birdwood, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, t. XVIII (nouv. sér.), p. 407.

(4) Cité par M. Greg. *Archaeologia.* Londres, 1885, t. XLVIII, p. 320.

(5) S. Beal. *A Catena of Buddhist scriptures from the East.* Londres, 1871, p. 11. — E. Sénart. *Essai sur la légende du Bouddha,* dans le t. VI du *Journal Asiatique.* Paris, 1875, p. 184.

formes arrondies de l'oméga ω; d'autres, enfin, où elle devient un trident incontestable, comme parmi les sculptures de Bouddha Gayâ et de Bôrô-Boudour (1).

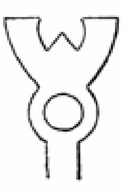


Fig. 124. Sculpture de Bouddha Gayâ.
(*Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pl. II, n° 37.)

Le trident superposé au disque se rencontre également sur les monnaies du prince anonyme connu par son titre de *Basileus Sôter Megas* et sur celles de plusieurs souverains indigènes (2).

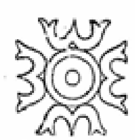
Le seul point sur lequel je me permettrai quelques réserves, c'est quand M. Sénart présente le trident comme le trait original et, pour ainsi dire, le noyau primitif du triçûla hindou, — ce qui en ferait, du moins à l'origine, un symbole essentiellement çivaïte, destiné à figurer le feu de l'éclair. — Pour ma part, je serais plus enclin à chercher ce noyau dans le disque, et, par suite, à rattacher le triçûla aux symboles solaires.

(1) *Boro-Boedoer op het eiland Java*. Leyde, 1873, Atlas, pl. CCCXVI.

(2) Percy Gardner. *Op. cit.*, pl. XXIV, fig. 1-6. Voyez aussi Sénart. *Journal Asiatique*. Paris, 1875, t. VI, p. 185.

Le culte du soleil a été, dès les temps les plus reculés, fort répandu dans l'Inde, et, de même que presque partout ailleurs, le soleil y fut d'abord représenté par un disque, comme on peut le voir par les sculptures des plus anciennes cavernes et par les marques des lingots d'échange antérieurs à l'introduction des monnaies proprement dites(1). Plus tard, le disque est devenu une roue, et les bouddhistes, qui ont appliqué à leurs croyances tant d'images et de symboles solaires, en firent la *Roue de la loi* « faite de mille rais, lançant mille rayons ».

Le caractère secondaire de l'oméga (ou du trident) dans le triçûla résulte clairement de certaines figures relevées par M. E. Thomas dans son précieux travail sur les symboles solaires de l'Inde. Ce sont des cercles dessinés entre quatre omégas. Un de ces cercles nous montre quatre flèches rayonnant entre les croissants.



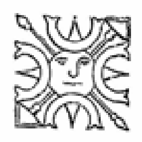


FIG. 125. Ancienne monnaie. FIG. 126. Grotte de Baja.
(*Numismatic Chronicle*, t. XX (nouv. sér.), pl. II, fig. 39 et 40.)

(1) EDWARD THOMAS. *The earliest Indian Coinage*, dans le tome IV (nouv. sér.) de la *Numismatic Chronicle*, p. 271. Voyez aussi son article dans le tome XX de la même série, *The Indian Swastika*.

Ces figures font bien comprendre le rôle du trident dans le triçûla. Sans doute, entre les mains de Çiva — comme auparavant entre les mains de Neptune, et, plus anciennement encore, entre celles du dieu assyrien de l'atmosphère et de l'orage (1) — le trident doit symboliser le feu de l'éclair. Mais ne pouvons-nous pas nous demander si, considéré en lui-même, il ne devrait pas être pris, dans un sens plus large, comme l'image d'une flamme à triple dard et, par conséquent, lorsqu'il est accolé au disque, comme un emblème du feu ou du rayonnement solaire?

Parmi les sculptures de Bôrô-Boudour dans l'île de Java, le trident, qui, dans certaines scènes religieuses, se montre au-dessus du disque ou de la rosace, est remplacé, sur d'autres bas-reliefs, par une flamme à trois pointes (2). Eug. Burnouf avait déjà remarqué que, dans les représentations coloriées des Bouddhas népâlais, la coiffure du Maître offre une boule terminée en haut par une sorte de flamme et que, sur bon nombre de statues singhalaises, cette flamme prend la forme « d'une sorte de lyre ou de trident (3) ». Enfin, chez les bouddhistes du nord, au dire de M. Beal,

(1) Voy., plus haut, p. 124.

(2) *Boro-Boedoer op het eiland Java*. Atlas, pl. CCLXXX, fig. 100

(3) E. Burnouf. *Le Lotus de la Bonne Loi*, p. 539.

le triçûla personnifierait le ciel de la flamme pure superposé au ciel du soleil (1).

Le triçûla est donc bien un symbole d'origine hindoue. Il semble néanmoins avoir subi de bonne heure l'influence du caducée. Peut-être même est-ce pour se rapprocher de ce dernier que le trident primitif du symbole indien a pris les formes arrondies de l'oméga et qu'il s'est directement juxtaposé au disque.

Ceux qui hésitent à admettre la possibilité de retrouver dans un symbole complexe les traces d'un double antécédent — comme on retrouve dans un enfant les traits caractéristiques de ses deux auteurs, — n'ont qu'à jeter un regard sur le tableau ci-dessous, dont j'ai emprunté les éléments à la numismatique et aux monuments figurés de l'Inde.



Fig. 127. Caducées et triçûlas (2).

(1) S. Beal. *A catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*, p. 11.

(2) *a* Monnaie de Sophytès (Percy Gardner, pl. I, fig. 3).

b Ancien lingot d'échange (*Numismatic Chronicle*, t. IV, nouv. sér., pl. XI, fig. 28).

J'appellerai notamment l'attention sur les figures *d* et *e*. Leur ressemblance est telle, que des auteurs assimilent généralement la première à un triçûla, quand ils la rencontrent sur les monnaies de certains princes indo-scythes. Cependant il est incontestable qu'elle se rattache directement au caducée. Du reste, M. Fergusson lui-même a écrit à propos du triçûla : « Il ressemble curieusement au signe de la planète Mercure ou au caducée du dieu qui porte ce nom (1). »

Ce sont également des représentations de serpents entrelacés, fort voisines du caducée, qui nous fournissent le premier type des appendices inférieurs, en forme de spires, observés dans les triçûlas de Sanchi et d'Amaravati (fig. 119).

D'autre part, les formes les plus complexes du

c Ancienne monnaie (*Numismatic Chronicle*, t. IV, nouv. sér., pl. XI, fig. 16).

d Monnaie d'Azès (PERCY GARDNER, pl. XX, fig. 2).

e Monnaie de Krananda (*Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. I, nouv. sér., p. 475).

f Sur un autel sculpté à Sanchi (FERGUSSON. *Tree and Serpent Worship*. Atlas, pl. XXV, fig. 3).

g Sur une hampe d'étendard à Sanchi (CUNNINGHAM. *The Bhilsa Topes*, pl. XXXII, fig. 8).

h Sur une hampe d'étendard à Sanchi (FERGUSSON. *Tree and Serpent Worship*, pl. XXXVIII, fig. 1).

i Sur le manche d'un instrument en ivoire (CUNNINGHAM. *Archaeological Survey of India*, t. X, pl. II, fig. 5).

(1) *Tree and Serpent Worship*, p. 116.

triçûla offrent un air de parenté incontestable avec certains types du globe ailé, observés en Asie Mineure, en Mésopotamie et en Perse.

Dans les deux figures, le centre est un disque passant quelquefois à la roue ou à la fleur du lotus. La partie supérieure du triçûla, que j'ai appelée l'*oméga*, ne rappelle-t-elle pas les cornes de l'emblème mésopotamien, si l'on veut bien tenir compte, soit du renflement parfois laissé entre ces dernières par l'arc supérieur du disque (fig. 128),



Fig. 128. Cylindre de Chalcédoine.
(Lajard. *Culte de Mithra*, pl. LII, fig. 2.)

soit de la saillie produite par la touffe de plumes qui couronne le disque de certains globes ailés (fig. 129)?

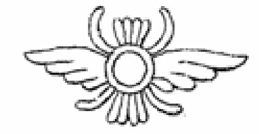


Fig. 129. Monnaie des satrapes de Tarse.
(Lajard. *Culte de Mithra*, pl. LXIV.)

Le fût, souvent conique, sur lequel reposent certains triçûlas, prend la place de la queue en

éventail, et les spires dessinées aux deux côtés de ce support correspondent aux traits, terminés en boucle, qui s'abaissent à droite et à gauche de la queue, dans les disques ornithomorphes de l'Asie antérieure.

Pour trouver l'explication de cette ressemblance, je hasarderai l'hypothèse que ces formes du triçûla ont dû subir, dans leur développement, l'influence plastique du vieux symbole égyptien, émigré chez les Hindous à travers l'Assyrie et la Perse.

Le temps n'est plus où, éblouis par la soudaine révélation de la littérature védique, fascinés, en outre, par les perspectives que semblait nous ouvrir, sur les origines mêmes de la civilisation, la constatation récente de notre parenté avec les races aryennes de l'Asie, nous nous tournions vers l'Inde pour y chercher la source universelle des symboles et des dogmes, des mythes et des dieux. Depuis que nous entrevoyons l'antiquité prodigieuse des civilisations qui se trouvaient en plein épanouissement sur les bords de l'Euphrate et du Nil, à l'époque où les ancêtres des Aryas erraient encore sur les plateaux de l'Asie centrale, nous sommes bien plus tentés de placer en Mésopotamie, voire en Égypte, les premiers foyers artistiques qui ont rayonné sur le monde ancien, de la Méditerranée à la mer des Indes.

D'autre part, l'Inde n'a pas vécu jusqu'à la conquête mahométane dans l'état d'isolement où les historiens se sont longtemps complu à la reléguer. Sir George Birdwood va peut-être un peu loin, quand il affirme, d'une façon générale, que presque tous les symboles de l'Inde sont de provenance mésopotamienne (1). Mais il n'en est pas moins avéré aujourd'hui que les produits de l'art et de la symbolique occidentale ont dû déboucher dans la vallée de l'Indus avant l'apparition des plus anciens monuments figurés où l'Inde nous a laissé la trace de ses croyances (2).

Sans parler des relations encore hypothétiques que les riverains de l'Indus auraient entretenues avec les grands empires de l'Euphrate et du Nil, sans insister davantage sur les comptoirs que les Phéniciens auraient fondés dans l'Inde méridionale, je rappellerai que, dès la fin du VI[e] siècle avant notre ère, Darius I[er] avait annexé la vallée de l'Indus et la province actuelle du Penjâb (3). Des autorités aussi compétentes que Sir James Fergusson et le général Cunningham ont établi

(1) *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, 1886, t. XVIII (nouv. sér.), p. 407.

(2) G. Rawlinson. *The five great Monarchies of the East*. Londres, 1862, t. I, p. 101. — A.-H. Sayce. *Religion of the ancient Babylonians*. Londres, 1887, pp. 137-138.

(3) G. Maspero. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*. Paris, 1886, p. 618.

que l'Inde a emprunté aux Perses son premier style d'architecture (1), et l'on a trouvé, à plusieurs reprises, dans le nord-est de la péninsule, des produits de l'art perse remontant à Darius et à ses successeurs — notamment des cylindres et des monnaies qui portent le disque ailé (2). — Dans une de ces trouvailles s'est rencontrée une des monnaies de Tarse qui renferment un disque ailé si voisin du triçûla (fig. 129).

On paraît aujourd'hui d'accord pour admettre les origines sémitiques des alphabets indiens (3). Pourquoi les symboles religieux n'auraient-ils pu prendre les mêmes voies que les symboles du langage et les créations de l'art?

Dans les siècles qui suivirent l'expédition d'Alexandre, c'est l'art grec ou plutôt gréco-asiatique qui influence le développement de l'architecture et de la sculpture indiennes. La numismatique nous montre d'abord des souverains,

(1) J. Fergusson. *Tree and Serpent Worship*, p. 94. — A. Cunningham. *Archæological Survey of India*, t. V. Append. *A*.

(2) *Relics of ancient Persia*, dans les *Proceedings* de la Société Asiatique du Bengale. Calcutta, 1881, 1re partie, p. 151 ; 1883, 1re partie, pp. 64 et 261.

(3) Voir, sur cette question, le résumé de M. Cust dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres, 1884, t. XVI (nouv. sér.), p. 325; aussi un article de M. Halévy dans le *Journal Asiatique*. Paris, 1885, t. II.

d'origine grecque, hellénisant la Bactriane, le pays de Caboul et la vallée de l'Indus, jusqu'au bassin du Gange; ensuite des princes scythes et parthes maintenant, jusqu'au IIe siècle de notre ère, la langue et les traditions de cette civilisation importée de l'ouest. Pendant plus de deux siècles, le panthéon grec est le seul qui fournira des images aux monnaies de l'Inde occidentale. Tout au plus des emblèmes bouddhiques s'y montrent-ils çà et là : l'arbre Bô et le stoupa sous Agathoclès, la roue sous Ménandre. A partir de Gondopharès, la représentation de Çiva alterne avec celle de Poséidôn; encore le type des deux divinités reste-t-il tellement analogue, qu'on est embarrassé de décider, sur certaines pièces, si c'est le dieu grec ou le dieu hindou.

Mais, en même temps, il se produit dans l'Inde une véritable invasion de divinités iraniennes. M Percy Gardner et M. James Darmesteter sont arrivés simultanément, le premier par l'examen des médailles du *British Museum*, le second par l'étude des traditions perses dans l'épopée hindoue, à la conclusion assez inattendue que l'Inde occidentale, après avoir été grécisée sous les Indo-Bactriens, avait été largement iranisée sous les

(1) Percy Gardner. *Coins of Greek and Scythic Kings in India*, page LVIII.

Indo-Scythes (1). Sur les monnaies de ces derniers, non seulement Zeus, Pallas, Hèlios, Sélènè, Poséidôn, Héraclès, Sérapis alternent avec Mithra, Mao et Atar, comme avec Çiva, Lakshmî et même le Bouddha, mais encore les formes classiques du foudre, du caducée et de la corne d'abondance se montrent à côté du triçûla et de la roue bouddhiques, aussi bien que du trident et du taureau çivaïtes.

L'Inde a toujours été la terre promise du syncrétisme religieux; mais, à aucune époque de son histoire, elle ne s'est ouverte à tant de cultes divers, même sous Akbar, ce grand Mogol qui devait entreprendre de fondre dans une même religion les croyances des mahométans, des hindous, des guèbres, des juifs et des chrétiens.

Comment les symboles auraient-ils échappé à un mouvement qui entraînait même les dieux? En tout cas, le bouddhisme aurait été infidèle à l'esprit de toute sa symbolique, si, familiarisé avec les emblèmes par lesquels les religions voisines figuraient leur grande divinité solaire ou même leur dieu suprême, il n'avait cherché à se les approprier, soit en les adoptant tout d'une pièce avec une signification nouvelle, soit plutôt

(1) Percy Gardner. *Id*., § IV. — J. Darmesteter, dans le *Journal Asiatique*. Paris, juillet-août 1887.

en les assimilant, par de légères modifications linéaires, à l'un ou à l'autre de ses symboles favoris.

C'est, comme nous l'avons vu, parmi les sculptures d'Amaravati, que le triçûla revêt la forme la plus voisine du disque ornithomorphe. Or, nulle part on n'a constaté d'une façon plus sensible l'influence générale de l'art gréco-asiatique sur l'architecture et la sculpture indigènes. Déjà, en l'an 645 de notre ère, le pèlerin chinois Hiouen Thsang comparait le sanctuaire d'Amaravati aux palais des Tahia, c'est-à-dire des habitants de la Bactriane (1). La même constatation été faite de nos jours par sir James Fergusson : « Il y a, écrit-il, tellement de grec ou plutôt de bactrien dans les détails architecturaux d'Amaravati, que ce monument doit appartenir à une époque plus rapprochée de l'ère chrétienne que le caractère des inscriptions ne le ferait supposer. » Et l'éminent archéologue ajoute que l'étude de ces sculptures lui semble destinée à élucider notablement l'intéressante question des rapports, voire des échanges d'idées, entre l'Orient et l'Occident (2).

(1) Pour l'identification des Tahia aux Bactriens, voir PERCY GARDNER. *Op. cit.*, p. XXXI.

(2) *Description of the Amaravati Tope*, dans le tome III (nouv. sér.) du *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres — Les portes de Sanchi paraissent dater des premières années de notre ère, bien que le tope lui-même soit antérieur de plusieurs siècles (ROUSSELET. *L'Inde des Rajahs*, p. 513).

Le disque ailé et le caducée ne sont pas, du reste, les seuls facteurs qui aient réagi sur la genèse ou du moins sur les développements du triçûla.

Dans une intéressante étude, lue, en 1886, à la *Royal Asiatic Society*, M. Robert Sewell a, peut-être le premier, cherché à l'occident de l'Indus et jusqu'en Égypte les origines du triçûla, qu'il rattache au scarabée. Autre chose est le berceau d'un symbole; autre chose l'origine des figures qui ont pu influencer son développement. Mais, cette réserve faite, je dois reconnaître que le rapprochement n'a rien de forcé, surtout si l'on fait intervenir entre les deux figures, à l'instar de M. Sewell, le type du scarabée aux ailes relevées et aux pattes torses, qui surmonte certaines colonnettes assyriennes.

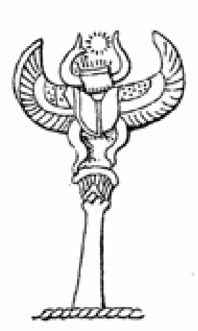


FIG. 130.
(*Journal* de la *Royal Asiatic Society*, t. XVIII (nouv. sér.), fig. 13.)

Cependant, en Égypte même, le scarabée volant

a emprunté, comme le constate M. Perrot, le galbe des globes ailés (1), ce qui explique suffisamment, dans notre hypothèse, sa ressemblance avec le triçûla. Il faut remarquer, en outre, que plusieurs de ces scarabées assyriens tiennent, entre les pattes de devant, le disque orné des uræus (2).

Observons, en passant, que, chez les Égyptiens, le trident se trouve déjà associé au globe ailé, tout au moins dans les textes. L'inscription d'Edfou, qui nous rapporte la transformation d'Horus en globe ailé pour combattre les armées de Set, lui attribue pour arme une lance à trois pointes (3).

Dans de nombreux monuments, le disque du triçûla se transforme, comme sur la porte de Sanchi, en une rosace imitant la fleur épanouie du lotus. Le même monument nous montre encore des lotus au bout de deux tiges qui partent de la naissance du fleuron central ; enfin, les deux pointes extrêmes de l'oméga prennent une forme qui rappelle le calice d'une fleur. Nous avons constaté plus haut le caractère solaire du lotus dans la symbolique du brahmanisme (4). La

(1) Voir Perrot et Chipiez. *Histoire de l'Art dans l'antiquité*, t. I, p. 811.

(2) Id., *ibid.*, t. II, fig. 399.

(3) H. Brugsch. *Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe*, dans les *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, t. XIV (1868-1869), p. 201.

(4) S. Beal. *A Catena of Buddhist Scriptures*, p. 11.

métamorphose du disque en lotus dans le triçûla est donc l'équivalent figuré, la traduction plastique de la transformation qui, parmi les bouddhistes, substitua le *Padma mani,* ou Joyau du Lotus, au *Sûra mani,* ou Joyau du Soleil; d'où la formule bien connue : *Om! mani padme,* « Oh ! le Joyau dans le Lotus! (1) »

Ailleurs, le triçûla paraît reproduire l'emblème çivaïte du linga entre deux serpents dressés. Cette figure qui, superposée au disque, a peut-être une portée doublement phallique, semble assurément fort étrangère à la doctrine primitive du bouddhisme. Cependant, ici encore, les bouddhistes se sont montrés maîtres dans l'art d'accommoder les symboles des autres religions. M. Gustave Lebon, dans son *Voyage au Népaul,* cite un exemple caractéristique des interprétations fantaisistes à l'aide desquelles le bouddhisme opère ou justifie ces adaptations : « Le linga, écrit-il, est également adopté par les bouddhistes du Népaul, comme emblème du lotus dans lequel Adi-Bouddha s'est manifesté,

(1) Il faut toutefois remarquer que le disque se trouve déjà intimement associé à la fleur de lotus, dans la symbolique de l'Asie Mineure. (Voir l'*Histoire de l'Art dans l'antiquité,* de MM. Perrot et Chipiez, t. III, fig. 509.)

sous forme de flamme, au commencement de l'univers (1) ».

Il convient de noter que, dans l'opinion de certains auteurs, tels que Ch. Lenormant et le baron de Witte, le caducée a parfois symbolisé, chez les Grecs, la confusion des sexes dans un même personnage, l'hermaphrodisme en un mot (2), et nous trouvons, dans l'importante publication de ces deux archéologues sur l'*Élite des monuments céramographiques de la Grèce,* une forme de caducée où une projection verticale, analogue à la représentation du phallus, se dresse au centre du croissant, ici un peu séparé du disque.

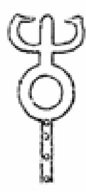


Fig. 131. Caducée sur une amphore antique (3).
(D'après l'*Élite des monuments céramographiques*, t. III, pl. XCI.)

Sur les monnaies de la dynastie des Çungas, le linga placé entre les serpents devient la coiffure

(1) Dans le *Tour du Monde* de 1886 (t. LI, p. 266). — A Bôrô-Boudour, le linga çivaïte est devenu une représentation du *dâgoba*, ou édicule à reliques (C. Leemans. *Boro-Boedoer*, p. 452).

(2) *Élite des monuments céramographiques de la Grèce*. Paris, 1868, t. III, p. 197.

(3) Cf. la forme du triçûla sur le pilier du soleil à Bouddha Gayâ (notre figure 124).

du Bouddha ; le disque figure la tête du Maître, et les appendices latéraux du triçûla sont représentés par deux projections qui s'allongent horizontalement à droite et à gauche de cette tête (1).

Nous voyons ainsi le triçûla passer à une figure anthropoïde. Une métamorphose du même genre, plus accentuée encore, se constate dans les célèbres idoles de Pûri, que le général Cunningham a depuis longtemps signalées comme trois anciens triçûlas (fig. 132 et 133) (2).



FIG. 132. Triçûla de Sanchi.
(*Musée des moulages*, à Bruxelles.)

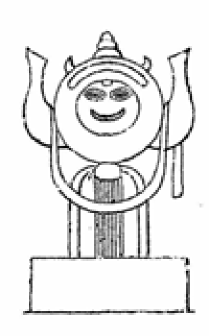


FIG. 133. Idole de Jagannath.
(ROUSSELET. *L'Inde des Rajahs*, p. 517.)

Ceux-ci étaient sans doute un grand objet de vénération populaire, à l'époque où Pûri

(1) A. RIVETT-CARNAC. *Coins of the Sunga or Mitra dynasty*, dans les *Proceedings* de la Société Asiatique du Bengale, vol. XLIV, 1re part., pl. VII et VIII.

(2) *The Topes of Central India*, dans le *Journal* de la *Royal Asiatic Society*. Londres (t. III de la 1re série). — M. Cunningham ajoute que les almanachs indigènes emploient également ces grossières figures pour représenter Vishnou dans son avatar de Bouddha.

formait un sanctuaire bouddhiste. Quand le brahmanisme s'y installa à son tour, il se borna à les transformer, moyennant quelques légères altérations, en image de Vishnou ou plutôt de Jagannath, de son frère et de sa sœur. — En s'appropriant ainsi le vieux symbole solaire, encore reconnaissable sous ses défigurations successives, Vishnou ne fit, du reste, que reprendre son bien, puisqu'il est, dans l'hindouisme, la divinité solaire par excellence.

Enfin, le triçûla, dont la plasticité n'a d'égale que la puissance d'absorption, prête ou emprunte parfois des contours au règne végétal avec la même désinvolture qu'à la physionomie humaine. M. Rousselet signale la ressemblance du symbole mystique des bouddhistes avec le *Kalpavriksh*, ou arbre de la science, que les Jainas ont figuré par une tige à trois branches sur la mitre des *Tîrthamkaras* sculptés dans les cavernes de Gwalior (1). Une combinaison analogue s'observe sur des monnaies de la dynastie des Çungas, où la partie supérieure du triçûla, formant la coiffure du Bouddha, se métamorphose en une véritable couronne de branchages (2). Sur d'autres monuments, la tige qui supporte le triçûla devient un tronc d'arbre avec des rameaux

(1) Rousselet. *L'Inde des Rajahs*, p. 370.
(2) Rivett-Carnac. *Loc. cit.*

chargés de feuilles conventionnelles, et reliés par des colliers de bijoux (1).

Nulle part cette végétalisation du triçûla, ou, à proprement parler, du trident qui le couronne, n'est plus sensible que parmi les sculptures de Bôrô-Boudour, où il passe littéralement à l'arbre Bô par une suite de transformations graduelles. « On a pu emprunter quelquefois, — écrit M. Ch. Leemans dans son savant commentaire de l'*Atlas*, publié sous les auspices du Gouvernement hollandais, — la forme des dents du triçûla à celle d'une flamme, ou bien au calice d'une fleur, ou encore à un arbre symbolique (2). » La même observation s'applique, du reste, au trident de Çiva, qui reproduit parfois les formes d'un calice de lotus traité à la façon des Égyptiens.



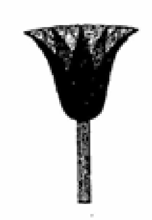




Fig. 134. Trident de Çiva. (Moor, *Hindu Pantheon*, pl. XLII.)

Fig. 135. Lotus égyptien.

Peut-être retrouverait-on à Bôrô-Boudour d'autres métamorphoses encore du triçûla. Je me bornerai à y signaler un détail qui ne manque

(1) F. Pincott. *The Tri-Ratna*, vol. XIX (nouv. sér.) du *Journal de la Royal Asiatic Society*. Londres, p. 243.

(2) *Boro-Boedoer*, p. 455 du commentaire.

pas d'intérêt : le même disque qui, transformé en un ornement des plus compliqués, se couronne parfois d'un trident, se rencontre aussi placé entre deux serpents, — ce qui nous ramène à l'origine du disque ailé : le globe aux uræus de l'Égypte.

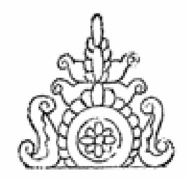



FIG. 136. Bas-relief de Bôrô-Boudour (1).
(*Boro-Boedoer*, Atlas, pl. CCCXVI et CCCLXX.)

Bien plus, cet ornement, dont il n'est pas difficile de marquer le passage à certaines formes du triçûla, surmonte généralement l'entrée des pagodes représentées dans les bas-reliefs, — absolument comme le globe ailé orne le linteau des temples en Égypte et en Phénicie.

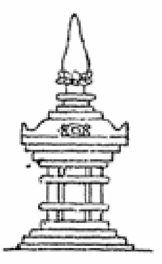


FIG. 137. Bas-reliefs de Bôrô-Boudour.
(*Boro-Boedoer*, Atlas, pl. CCLXXXIII, n° 105) (1).

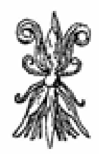
(1) Voir aussi, même Atlas, pl. CCXXXVI, 11; CCLXXXVIII, 114, et surtout CCXLVIII, 36, où ce motif repose sur la pointe d'un triangle qui répond à la queue pennée des globes mésopotamiens.

Il convient de faire remarquer qu'en Occident quelques figures offrent une singulière ressemblance avec le triçûla. Telle est tout d'abord l'image cypriote que j'ai signalée (p. 258, fig. 96), comme offrant une combinaison de l'arbre sacré et du globe ailé. Les volutes supérieures, avec la projection fleuronnée qui coupe le centre de l'arc, rappellent les trois pointes du triçûla avec leur fleuron central. La paire de volutes qui s'arrondit vers le bas, aux deux côtés de la base, fait songer aux appendices ophidiens qui, dans le symbole bouddhique, s'abaissent à droite et à gauche du piédestal. Enfin, de part et d'autre, on observe, dans la partie médiane des figures, deux feuilles qui, par leur position comme par leur forme, évoquent l'image de deux ailerons.

Un artiste anglais, bien connu par ses travaux archéologiques sur les monuments de l'Inde, M. William Simpson, a signalé la ressemblance du triçûla avec des représentations du foudre, gravées sur des monnaies de l'Élide qui remontent au V[e] siècle avant notre ère (1). Ce foudre se rapproche particulièrement d'une figure assez énigmatique, sculptée parmi les bas-reliefs de

(1) *The Trisula Symbol*, dans le *Journal* de la *Roy. As. Soc.* de 1890, t. XXII (nouv. sér.), p. 306.

Bôrô-Boudour, où, selon toute apparence, elle joue le rôle d'un triçûla (1).



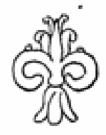




Fig. 138. Foudre d'Élide.

Fig. 139. Sculpture de Bôrô-Boudour.

Il n'y aurait, en somme, rien de surprenant dans ces similitudes, puisque le foudre et le triçûla sont tous deux, comme nous venons de le voir, un développement du trident.

Ce qui est plus étrange, c'est de trouver une sorte de triçûla gravé sur le flanc d'un agneau qui décore l'enroulement en forme de serpent d'une crosse pastorale remontant à notre moyen âge (2). Y a-t-il là emprunt ou simple coïncidence? C'est ce que je n'oserais décider, bien que rien ne manque au symbole chrétien pour en faire un véritable triçûla, ni le disque, ni la pointe centrale dessinée en fleur de lys, ni la projection arrondie des deux dents latérales.

En résumé, si nous avons pu retrouver les antécédents et, en quelque sorte, les facteurs du

(1) *Boro Boedoer*, t. III, pl. CCXLVI, fig. 35.

(2) Cf. Cahier et Martin, *Mélanges d'archéologie*, t. IV, fig. 58.

triçûla, voire sa signification probable dans les cultes qui ont précédé le bouddhisme, nous ne sommes guère plus éclairés sur le sens de ce symbole dans la religion qui en a le plus fait usage. C'est qu'ici les monuments figurés ne peuvent suppléer au silence des monuments écrits. Tant que les symboles restent des images et qu'ils s'appliquent à des objets concrets ou à des phénomènes physiques, il n'est pas impossible de retrouver le sens qu'ils ont vraisemblablement comporté. Mais lorsque, entrés dans ce qu'on peut nommer leur phase dérivée ou secondaire, ils deviennent des signes et servent à exprimer des idées abstraites — ce qui est presque toujours le cas dans le bouddhisme, — le champ de l'interprétation devient, en quelque sorte, illimité pour les critiques, comme parfois pour les fidèles.

La signification propre du triçûla reste donc à l'état conjectural, bien que l'intention de ses métamorphoses ne nous échappe pas toujours. Seule la publication de quelque texte encore inédit nous révélera peut-être le sens général et authentique de ce symbole, devant lequel se sont inclinés des millions de nos semblables, et dont nous ne savons même pas le nom avec quelque certitude.

Mon but, d'ailleurs, était moins de résoudre un problème dont la solution a échappé jusqu'ici

aux esprits les plus compétents que de retracer les transformations du triçûla, au cours de ses développements plastiques, et de montrer, une fois de plus, avec quelle facilité les symboles les plus différents d'origine passent de l'un à l'autre, dès qu'il se rencontre dans leur forme ou dans leur signification des points de contact suffisants pour faciliter graduellement ce passage.

CONCLUSION.

Dans la plupart des cas que je viens citer, il est facile de découvrir par quelles voies le symbole s'est transmis d'un peuple à l'autre. Sous ce rapport, la migration des symboles relève directement de ce qu'on peut nommer l'histoire des relations commerciales. Quelle que soit, entre deux figures symboliques d'origine distincte, leur ressemblance de forme et même de signification, il convient, avant d'en affirmer la parenté, d'établir la probabilité ou du moins la possibilité des relations internationales qui leur auraient servi de véhicule. Ce point démontré, il restera à chercher qui a été le prêteur et qui l'emprunteur.

On peut se demander, par exemple, pourquoi ce ne seraient pas les Grecs qui auraient communiqué le foudre à la Mésopotamie, les Hindous qui auraient transmis le lotus aux Égyptiens. C'est ici surtout qu'apparaissent nos avantages sur les précédentes générations. Il fut un temps où l'on pouvait indistinctement placer dans l'Inde l'origine des dieux, des mythes et des symboles répandus sur toute la surface du vieux monde; un autre, où il aurait été téméraire de ne pas reporter

à la Grèce l'honneur de toutes les créations intellectuelles et religieuses ayant quelque valeur morale ou artistique. Mais les recherches poursuivies depuis un demi-siècle ont constitué désormais, sur des bases positives, l'histoire ancienne de l'Orient, et celle-ci, à son tour, nous a permis de replacer à leur véritable plan, dans la perspective des âges, les principaux foyers de culture artistique qui ont réagi les uns sur les autres depuis les débuts de la civilisation.

On peut différer d'opinion sur le point de savoir si le chapiteau ionique a emprunté ses volutes aux cornes de l'ibex ou aux pétales entr'ouvertes du lotus. On peut même discuter si l'Ionie l'a directement reçu de Golgos, sur les vaisseaux des Phéniciens, ou de Ptérium, par les caravanes de l'Asie Mineure. Mais quiconque en a constaté la présence sur les monuments de Khorsabad et de Koyoundjik ne se refusera plus à placer en Mésopotamie le point de départ de sa marche vers la mer Égée. Ce n'est là qu'un des types et des motifs dont le développement a, sans doute, dû son importance aux inspirations autonomes du génie grec, mais dont les origines doivent néanmoins se chercher en Phrygie, en Lycie, en Phénicie, et même au delà, vers les vallées du Tigre, de l'Euphrate et du Nil. Dans l'Inde également, les plus anciens produits de la

sculpture et de la gravure, là où ils n'attestent pas une influence directe de l'art grec — comme dans les bas-reliefs bouddhiques de Yusoufzaï et dans les scènes bachiques de Mathura, — se rattachent aux monuments de la Perse par l'adoption de motifs en quelque sorte classiques dans l'architecture persépolitaine : tels sont ces chapiteaux formés par des animaux, tantôt affrontés, tantôt adossés, qui sont comme une signature plastique, dans le premier cas, de l'Assyrie, dans le second, de l'Égypte.

Je suis loin de contester qu'il s'est produit, chez certains peuples, des centres de création artistique indépendants et autonomes. Il suffira de mentionner, sous ce rapport, la Chine et l'Amérique précolombienne. Mais il faut reconnaître que l'art de l'Extrême-Orient a été profondément modifié sous l'influence des types bouddhiques qui procèdent directement de l'Inde. Il y aurait même à tenir compte d'un élément plus ancien, qui rattacherait directement l'art, comme le culte de l'empire chinois, au développement de la culture mésopotamienne, si, comme le suppose M. Terrien de la Couperie, qui a réuni, à l'appui de cette thèse, un faisceau considérable de présomptions, les ancêtres des Chinois étaient sortis du peuple qui occupait, quelque vingt-trois siècles avant notre ère, la Chaldée et

l'Elam (1). En tout cas, il serait surprenant qu'au cours de tant de siècles des infiltrations ne se fussent pas produites entre les civilisations qui se développaient ainsi parallèlement dans le continent asiatique.

Quant à l'Amérique ancienne, Gustave d'Eichthal avait déjà attiré l'attention sur les similitudes qui se rencontrent dans les monuments de l'Amérique centrale et de l'Asie bouddhique. Pour ma part, je me sens de plus en plus enclin à admettre, non pas l'origine asiatique des populations américaines, ce qui est une tout autre question, mais l'intervention de certaines influences artistiques, ayant rayonné de la Chine, du Japon ou de l'archipel Indien jusqu'aux rivages du nouveau monde, longtemps avant la conquête espagnole.

Bref, qu'on parte du Japon, de la Grèce ou de l'Inde, voire de la Libye, de l'Étrurie ou de la Gaule, on finit toujours, d'étape en étape, par aboutir à deux grands centres de diffusion artistique partiellement irréductibles l'un à l'autre : l'Égypte et la Chaldée, avec cette différence que, vers le huitième siècle avant notre ère, la Mésopotamie s'est mise à l'école des Égyptiens, tandis

(1) *Origin from Babylonia and Elam of the early Chinese Civilisation*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, t. III, nos 3 et suivants.

que l'Égypte ne s'est jamais mise à l'école de personne. Or, non seulement les symboles, comme nous l'avons constaté plus d'une fois au cours de ce volume, ont suivi les mêmes routes que les thèmes purement décoratifs, mais encore ils se sont transmis de la même façon, dans les mêmes temps et presque dans la même proportion. Partout, en matière de symboles comme de produits artistiques, nous trouvons, à côté des types autochtones, les apports d'un puissant courant qui a ses origines plus ou moins lointaines dans le symbolisme des rives de l'Euphrate et du Nil. Pour tout dire, les deux ordres d'importations sont si connexes, qu'en faisant l'histoire de l'art on fait, en grande partie, l'histoire des symboles, ou, au moins, de leurs migrations.

La connaissance de ces migrations, à son tour, jette un jour tout nouveau non seulement sur la présence des mêmes emblèmes parmi des populations qui n'ont jamais professé le même culte, mais encore sur la formation de certaines images complexes qui ne peuvent s'expliquer, sinon comme le produit d'une action réciproque entre des figures souvent fort diverses de provenance et de signification. A toujours retrouver ainsi, souvent chez des peuples fort éloignés l'un de l'autre, soit les mêmes combinaisons symbo-

liques, soit les mêmes traits dans des combinaisons différentes, on serait tenté de croire que le symbolisme n'a eu à sa disposition qu'un nombre extrêmement restreint de signes et de figures, afin de pourvoir aux exigences plastiques du sentiment religieux.

Ai-je besoin d'ajouter qu'il n'en est rien? La variété des représentations symboliques n'a pas plus de limites que l'esprit d'analogie. Mais certaines figures, une fois formées, se sont tellement emparées de l'œil et de l'imagination, qu'elles sont devenues les lieux communs du langage figuré, et que la main de l'artiste n'a pu se dégager de leur influence dans la production des symboles nouveaux. Il est également facile de comprendre que, dans l'ignorance ou l'oubli de la signification attribuée à un modèle étranger, le copiste ait essayé de rattacher ses reproductions à quelque autre type connu et populaire. D'autres fois encore, le syncrétisme symbolique est voulu et prémédité — soit qu'on veuille réunir, pour plus d'efficacité, dans une seule figure, les attributs de plusieurs divinités, comme en témoignent certains panthées d'origine gnostique; soit qu'on veuille affirmer, par la fusion des symboles, l'unité des dieux et l'identité des cultes, comme dans le monogramme mystique où les brahmaïstes de l'Inde contemporaine ont affirmé leur éclectisme

religieux, en entrelaçant l'*Om* des hindous avec le trident, le croissant et la croix (1).

Quelquefois aussi l'intérêt sacerdotal a dû conduire à accentuer les analogies, plutôt que les dissemblances des symboles, afin de favoriser l'absorption ou l'unification des doctrines qu'ils représentaient. — Enfin, il faut tenir compte de la tendance populaire vers le syncrétisme, qui, lorsqu'elle n'est point contenue par une orthodoxie rigide, s'exerce sur les symboles aussi bien que sur les croyances, en introduisant au sein du nouveau culte les images consacrées par une longue vénération. Ou bien ce sont les novateurs eux-mêmes qui profitent des avantages offerts par le symbolisme pour dissimuler, par des emprunts, aux formes antiques, la nouveauté de la doctrine et, au besoin, pour transformer en alliés des emblèmes ou des traditions qu'ils sont impuissants à extirper de front (2).

Ai-je besoin de rappeler Constantin choisissant pour étendard ce *labarum* qui pouvait être reven-

(1) Protap Chunder Mozoumdar. *Life and Teaching of Keshub Chunder Sen*. Calcutta, 1887, p. 501.

(2) C'est ce que font encore aujourd'hui les missionnaires russes dans certains districts reculés. Au dire de M. Ad. Leroy-Beaulieu, le couvent de Posolsk, sur le lac Baïkal, posséderait une ancienne idole bouriate en bois peint, transformée en Saint-Nicolas et presque également populaire parmi les chrétiens et les païens. (*L'Empire des Tzars*, t. III. Paris, 1889, p. 113.)

diqué à la fois par le culte du Christ et par celui du Soleil? Il est curieux de trouver la même politique attribuée au premier roi chrétien de la Norvège : suivant un vieux chant des îles Shetland, Hakon Adalsteinfostri, forcé de boire à Odin dans un banquet officiel, traça rapidement sur la coupe un signe de croix; et comme ses convives lui en faisaient un reproche, il leur dit que c'était le signe du marteau de Thor (1). Nous savons, en effet, que dans les pays germaniques et scandinaves la croix du Christ s'est plus d'une fois rapprochée du marteau à deux têtes, comme en Égypte elle revêtit, dans plus d'une inscription, l'aspect de la clef de vie.

Le bouddhisme y a mis moins de scrupules encore. Dans certains de ses sanctuaires, il n'a pas hésité à sculpter les cérémonies du culte rendu par les indigènes de l'Inde au soleil, au feu, aux serpents, en rattachant ces rites à ses propres traditions. La roue solaire devint ainsi la roue de la Loi; l'arbre sacré représenta l'arbre de la science, sous lequel Sakya Mouni atteignit l'illumination parfaite; — le serpent naga à sept têtes fut transformé en gardien de l'empreinte laissée par les pieds de Vishnou, elle-même désor-

(1) Karl Blind. *Odinic Songs in Shetland*, dans *Nineteenth Century*, 1879, p. 1098.

mais attribuée au Boudha, etc. — Il y a quelques années, on découvrit à Bharhut les restes d'un sanctuaire bouddhique où des bas-reliefs reproduisaient des emblèmes et des scènes religieuses, avec des inscriptions qui leur servaient de légende ou plutôt d'étiquette. A cette nouvelle, la joie fut grande parmi les archéologues anglo-indiens. On allait donc posséder une interprétation des rites et des symboles bouddhiques, formulée par les bouddhistes eux-mêmes un ou deux siècles avant notre ère. Il fallut malheureusement en rabattre, quand un examen minutieux fit reconnaître qu'on avait là tout simplement un ancien temple du soleil, ultérieurement accaparé par les bouddhistes. Ceux-ci s'étaient contentés de mettre sur les représentations figurées du culte solaire des inscriptions qui les rattachaient à leur propre foi (1).

On a été jusqu'à dire que les religions changeaient, mais que le culte restait le même. Ainsi formulée, la thèse est trop absolue. Mais il est certain que chaque religion conserve, dans ses rites et ses symboles, des survivances de toute la série des religions antérieures. Et il n'y a pas de grief à lui en faire. L'important, ce n'est pas l'outre, c'est le vin qui s'y verse ; ce n'est pas la

(1) Edw. Thomas. *Numismatic Chronicle*, t. XX (nouvelle série), p. 27.

forme, ce sont les idées qui l'animent et qui la dépassent.

Quand les chrétiens et les bouddhistes concentraient sur l'image de leur Maître respectif les principaux attributs du soleil — à commencer par ce nimbe dont le prototype remonte aux auréoles gravées sur les monuments chaldéens, — entendaient-ils rendre hommage à l'astre du jour? En réalité, ils prétendaient uniquement reporter sur la physionomie vénérée de leur fondateur le symbole qui non seulement a formé, de temps immémorial, la plus éclatante expression de la gloire céleste, mais qui encore caractérisait d'une façon spéciale, dans les cultes contemporains, la personnification la plus haute de la divinité. Il faut se rappeler la réponse d'un Père de l'Église à ceux qui accusaient les chrétiens de fêter le jour du soleil : « Nous solennisons ce jour, non, comme » les infidèles, à cause du soleil, mais à cause de » Celui qui a fait le soleil (1) ». Constantin allait plus loin encore, lorsqu'il composait, pour être récitée le dimanche, par les légions, une prière qui pouvait satisfaire à la fois, selon la remarque de M. V. Duruy, les adorateurs de Mithra, de Sérapis, du Soleil et du Christ (2).

(1) S. Augustin. *In natale Domini,* sermon 190, édit. Migne, t. V, 1re partie, p. 1007.

(2) V. Duruy. *Histoire des Romains.* Paris, 1885, t. VII, p. 54.

Le symbolisme peut s'allier aux tendances les plus mystiques, mais, à l'instar du mysticisme lui-même, il est un puissant auxiliaire du sentiment religieux contre l'immobilité du dogme et la tyrannie de la lettre. M. Anatole Leroy-Beaulieu a montré, dans ses belles études sur la religion en Russie, comment, grâce à l'interprétation symbolique des textes et des cérémonies, le ritualisme conservateur des Vieux croyants a pu aboutir à la liberté des doctrines, voire, dans certains cas, à un complet rationalisme, sans rompre avec les symboles traditionnels du christianisme et même de l'Église orientale (1).

Il arrive une heure où les religions qui font une large part au surnaturel se trouvent en conflit avec le progrès des connaissances et surtout avec la foi croissante à un ordre rationnel de l'univers. Le symbolisme leur offre alors une voie de salut, dont elles ont plus d'une fois profité pour marcher avec leur temps. Si nous prenons les peuples au degré inférieur de leur développement religieux, nous trouvons chez eux des fétiches — c'est-à-dire des êtres et des objets arbitrairement investis de facultés surhumaines, — ensuite des idoles, qui sont des fétiches taillés à la ressemblance de l'homme ou de l'animal.

(1) *L'Empire des Tzars*, t. III, p. 451.

Mais nous n'y découvrons point de symboles, aussi longtemps que nous n'y constatons pas le désir de représenter de l'abstrait par du concret, et la conscience qu'il n'y a pas d'identité entre le symbole et la réalité ainsi représentée. Quand l'esprit s'ouvre à la notion de dieux abstraits ou invisibles, il peut conserver sa vénération à ses anciens fétiches, mais sous réserve de les regarder désormais comme les signes représentatifs des divinités. Enfin, lorsqu'on arrive à concevoir un Dieu suprême, dont les anciennes divinités sont simplement les ministres ou les hypostases, ces antiques représentations figurées peuvent encore jouer un rôle, mais à condition d'être rapportées aux qualités ou aux attributs de l'Être supérieur en qui se résout le monde divin.

Telle est l'évolution qui s'observe au sein de toutes les religions antiques et qui se poursuit encore, souvent d'une façon inconsciente, dans mainte religion contemporaine. Elle implique, en dernière conclusion, la notion de l'équivalence des symboles, c'est-à-dire la conviction que toutes les représentations symboliques sont également insuffisantes, en tant qu'elles s'efforcent d'exprimer l'incognoscible, mais qu'elles sont également fondées, en tant qu'elles visent à nous rapprocher de la Réalité suprême; bien plus, qu'elles sont

également bienfaisantes, dans la mesure où elles contribuent à éveiller en nous les idées du Bien et du Beau. Sous ce rapport, le rôle du symbolisme ne peut que grandir ; car, en religion comme en littérature et en art, il répond à une nécessité de l'esprit humain qui, fort heureusement pour notre développement esthétique, n'a jamais pu ni se contenter des abstractions pures, ni s'en tenir au contour extérieur des choses. Là est même le secret du mouvement qui entraîne de plus en plus les générations nouvelles à rompre en visière aux conventions banales d'une tradition surannée comme aux platitudes superficielles d'un faux réalisme.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Chapitre I, p. 28. Le triscèle qui figure dans les armes et les monnaies de l'île de Man diffère du triscèle antique, en ce que les trois jambes portent des éperons au talon.

Chap. II, p. 48. Sur une pierre tombale du XIVe siècle, découverte à Huy, en 1871, dans les travaux du tunnel, et actuellement déposée au Musée de Bruxelles, on distingue trois personnages sculptés, dont un prêtre, revêtu de la chasuble, et, sur cette chasuble, trois bandes de broderies couvertes de croix gammées nettement discernables.

P. 90. Dans la nouvelle édition, récemment publiée, du *Report on the Old Records of the India Office* (Londres, 1891, pp. x-xi), Sir George Birdwood mentionne que le svastika « de main droite » est, chez les Hindous, l'emblème du dieu Ganesh; qu'il représente le principe mâle; qu'il figure le soleil dans sa course diurne d'Orient en Occident; enfin qu'il symbolise la lumière, la vie, la gloire. Au contraire, le svastika « de main gauche », ou sauvastika, est l'emblème de la déesse Kali; il représente le principe féminin, figure le cours du soleil dans le monde souterrain, d'Occident en Orient, et symbolise l'obscurité, la mort, la destruction.

Chap. III, p. 130. On peut rapprocher à la fois de l'Irminsul et du Peron les *Rolandsaülen,* ou colonnes de Roland qui se dressent sur la place publique, dans quarante à cinquante villes de la Basse-Saxe. Formées d'un pilier en bois ou en pierre, qui supportait la statue d'un guerrier, elles avaient une signification juridique et symbolique, comme les perons. Ce dernier rapprochement est d'autant plus admissible, que le nom de Roland leur fut seulement donné, ainsi que le fait observer M. Gaston Paris (*Revue critique d'histoire et de littérature*, 1870, 1er vol., p. 103), à la fin du moyen âge, c'est-à-dire à une époque où les chansons de geste avaient répandu dans toute l'Europe la renommée

du paladin tombé à Roncevaux. Suivant M. Hugo Meyer, les Rolandsaülen seraient quelquefois remplacés par des monuments analogues appelés *Tiodute,* c'est-à-dire piliers de Tio ou Ziu ; ce qui nous ramène directement aux *Irminsaülen*. (ABHANDLUNG ÜBER ROLAND. Brême, 1868.)

P. 141, note, au lieu de « sub dio locabant » lisez : *sub divo colebant,* et avant : *Op. cit.,* ajoutez : ADAM DE BRÊME.

Pour plus de détails sur le Peron, voir mon Essai : *Les antécédents figurés du Peron,* dans les *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique,* 3e série, t. XXI, no 2, 1891.

CHAP. V, p. 250. La représentation des béthyles ansés qui symbolisaient la grande déesse des Phéniciens et des Carthaginois fait également songer à certaines images de la Vierge, assez fréquentes dans l'art populaire de l'Espagne et de la Sicile, où le corps, enfermé dans une robe qui s'élargit vers le bas, forme un véritable triangle couronné d'une tête et flanqué de deux petits bras entr'ouverts.

INDEX.

TABLE DES PLANCHES.

TABLE DES MATIÈRES.

Bruxelles. — Imprimerie de F. Hayez.